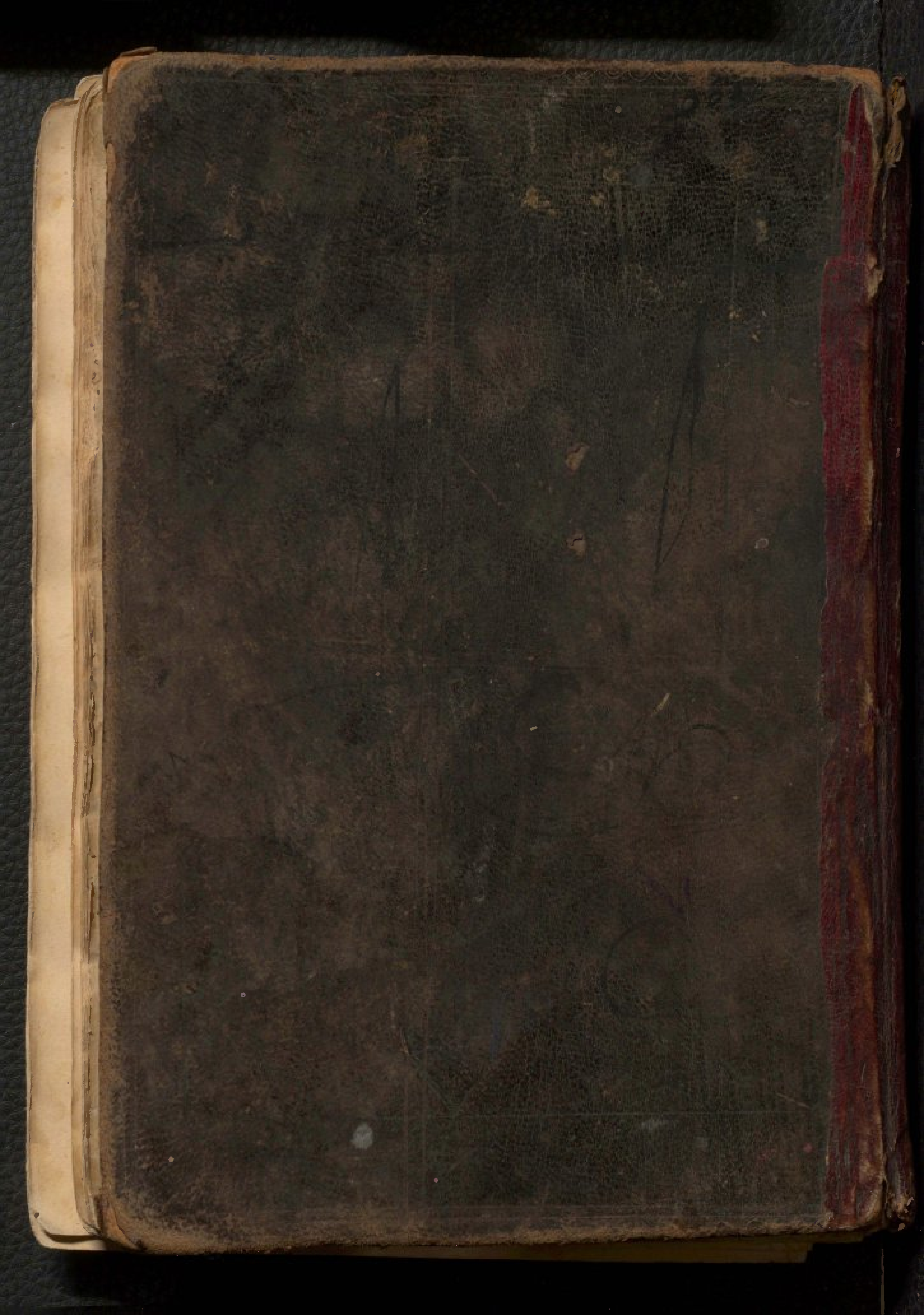




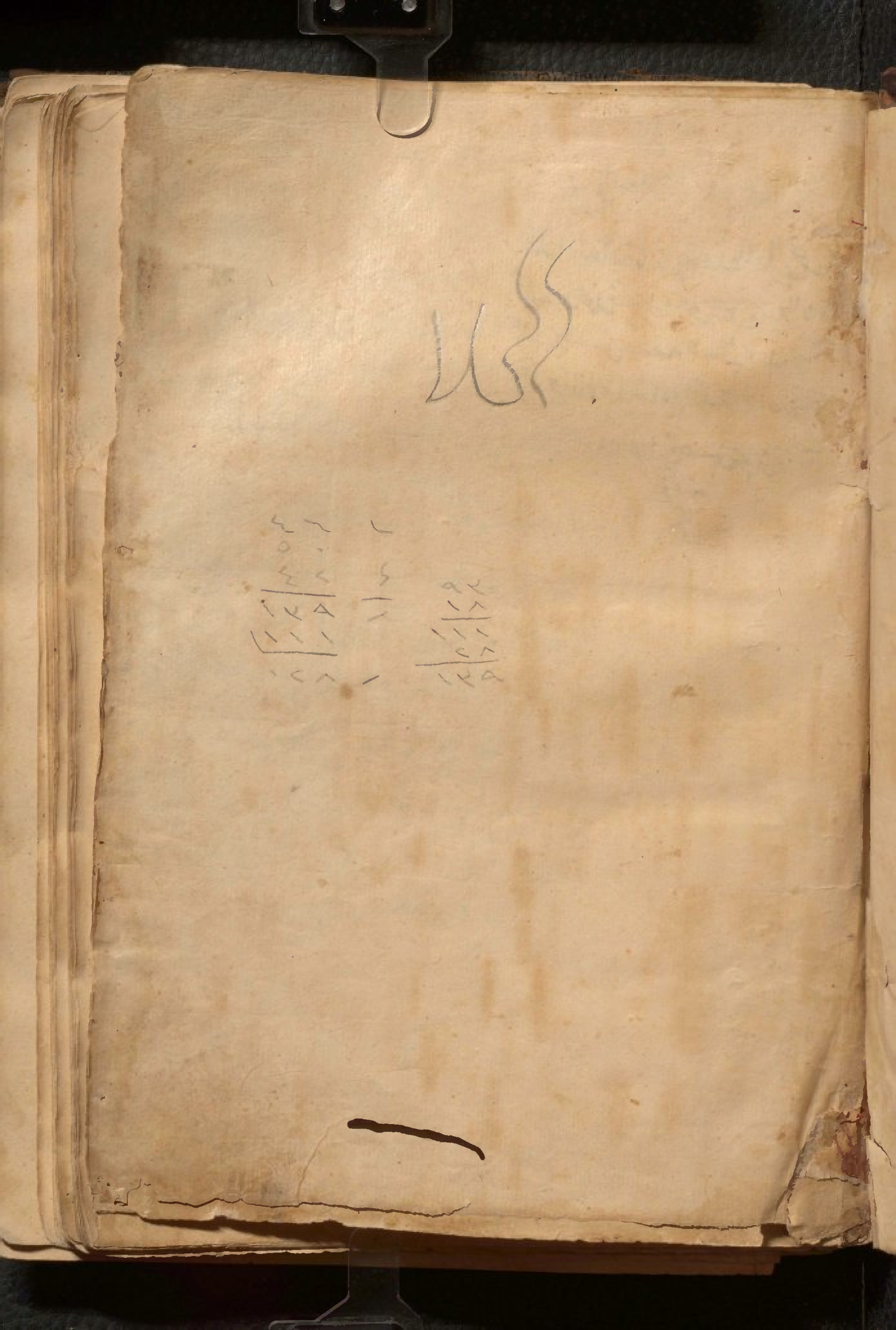
كانت [illegible]
في ربيع ثاني [illegible] عشرين
يوم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

أسعد
صفا

ʿĀmilī, Ḥasan ibn
ʿZayn al-Dīn

Maʿālim al-dīn



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه
العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ نعته
الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول
بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي
سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا
يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه
وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جنى
نادم على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطأ والخطل
والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد
ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك
اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد

والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته
الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية
مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا جنة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه
ونلقاهم وسلم تسليماً وبعد فان اولى ما انفقت في تحصيله
كنوز الاعمار والطالت التردد بين العين والاثر في معالمه الافكار
هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي
يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي
يعرج بحامله الى الذروة العليا وتنال به السعادة في الدار الاخرى
ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله
عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم
فكم فتحوا فيه مقفلاً ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملاً ببنان آثارهم
وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كان
كان في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح يحل
من قواعد المشكل وبيان يكشف من سرائر المعضل وتهذيب يوصل
من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بأنواره
مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة
في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق

جمل يسعف في مختلف الاحكام بكامل الانتصاف ومعتبر مدارك يحسم موادّ
النزاع من صحيح الآثار ولمعة روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان ودروس
بحث تدهش بارشاد فروعها الأذهان فشكر الله سعيهم واجزل من جوده
مثوبتهم وبرّهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهّلنا لاقتفاء آثار
احبّنا الأسوة بهم في معالمهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا الكتاب
الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجدّدنا به معاهد المسائل
الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع
بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى
الطباع وتقريرات مقبولة عند السماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا
اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا
لوجهه الكريم واتضرّع اليه ان يهديني حين تضلّ الأفهام الى المنهج القويم
ويثبّتني حيث تزلّ الأقدام على الصراط المستقيم وقد رتّبنا كتابنا هذا
على مقدّمة واقسام اربعة والغرض من المقدّمة منحصر في مقصدين

المقصد الأول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ ممّا يجب على العلماء
مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه
وذكر حدّه ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة
العلم وارتفاع درجته وعلوّ رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضروريّات

مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه شيئا في هذا المعنى من جهة
العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدى به الغرض فان الاستيفا
في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية
فهي ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود
ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى
الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل
ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم
اشرف فالعالم ح اشرف المعقولات فضلا واما الكتاب الكريم فقد اشير الى
ذلك في مواضع منها الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على
نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق
الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان
بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه
التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان
من علق وبعضها على تعليم ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان بعد كونه
علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال
الرفعة والجلالة فكأنه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية

الخبيثة ثم صرح في لحوقها بهذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى

الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه

سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة

الثالث قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسر الحكمة

بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون

انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء

السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم السابع

قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الثامن قوله تعالى

قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى

يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى

مخاطبا لنبيه آمرا له مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادي

عشر قوله بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني

عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون

فصل واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني

بالاجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل نور الدين علي بن الحسين بن

ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تأييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين

قوله سبحانه شهد الله الخ قرنت شهادته لا اله الا هو وحدانيته بالافعال الخاصة التي لا يقدر عليها غيره وبالآيات الناطقة بالتوحيد كسورة الاخلاص واية الكرسي وغيرها بشهادة الملائكة ... والكشف ... واولوا العلم احتجاجهم عليه ... لاطلاع اشرف العلم ذاته بمقارنة شهادتهم بشهادته سبحانه وشهادة ملائكة المقربين

بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والده السعيد

الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل

نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن

الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره

عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين

الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد

نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه

عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل

شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري

عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي

عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ

ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن

يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن

ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل

بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن

محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري

قوله تعالى بل هو آيات بينات
اي بل القرآن معجزات واضحات
من حيث ان بيانها غير محصورة وسيأتيه
غير مقدورة لنا في صدور الذين اوتوا
العلم قيل هم الحفاظ والقراء والحق
انهم الائمة المعصومون لان الكتاب
انما هو في صدورهم واما في صدور غيرهم
ليس الا قليل وروى في الكافي روايات
متكثرة على انهم هم الائمة عليهم السلام

عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من
سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة
لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات
ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر
على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا
دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وباسناده
عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي
بن الحسين بن بابويه القمي عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد
اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن
طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام
تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه
من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام
وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في
الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم
في الخير ائمة يقتدى بهم وترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة
في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار

من العمى وقوة الأبدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الأبرار ويمنحه

مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم

يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الأرحام وبه يعرف الحلال والحرام

والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعدا ويحرمه الاشقيا فصل

ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه

عن الحسن بن الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي

عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله طلب العلم فريضة على كل مسلم

الا ان الله تعالى يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد

بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة الثمالي

عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين يقول ايها الناس

اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم

من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وسيفي

لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه

وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن

ابي البختري عن ابي عبد الله قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان

الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن

اما ان يراد بالأبرار الانبياء وبالاخيار الاوصياء او بالعكس او يراد بكل واحد منهما واحد منهما والعطف للتفسير

اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه
فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين
وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي
بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس ما في
طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى
دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك
للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم
للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه
وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة
عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم
عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم يبث
ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا
من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد
به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد فصل ومن اهم ما يجب على
العلماء امر غاية تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس

الاغراض

الأغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء
الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بالطرق
السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام
ح وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة
من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل القزويني عن احمد بن عيسى العلوي
عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم
باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة
والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار
متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل
بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه
وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه
ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله
على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة
وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى
وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من
من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه

المراد بالرذائل الصفات الذميمة الخبيثة مثل البخل والحقد والعداوة ونحوها واما فقرة مع قوله واقتناء الفضائل الخلقية اي تحصيلها واكتسابها لان تحليتها بها يتوقف على تخليتها عن الرذائل صح بقزوين

قوله وصنف يطلبه للفقه قال بعض المتاخرين ليس المراد بالفقه هنا العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية فانه معنى مستحدث بل المراد البصيرة في الدين والفقه اكثر ما ياتي في الحديث بهذا المعنى والفقيه صاحب البصيرة وفي كلام بعض الاعلام ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع الى نعيم الآخرة صح

عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابرهيم عن ابيه
جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينه عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن
قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله
منهومان لا يشبعان طالب الدنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا
على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يرجع
ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه
عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن
عايذ عن ابي خديجه عن ابي عبد الله عليه السلم قال من اراد الحديث لمنفعة
الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله تعالى خير الدنيا
والاخرة عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري
عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا
فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله تعالى
الى داود لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق
محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع
بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر عليه السلم

١٣

قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس

اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها فصل

ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان عن الشيخ

الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله

عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل

البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت

بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام

قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه

والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يساله عن شيء

حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا

وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه

ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك

ملئكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق

رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم

وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس و لم تخرق بهم ولم تضجر عليهم

زادك الله عز وجل من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت

بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهائه
ويسقط من القلوب محلك وباالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان
الزرارى قال حدثنا مؤدبى على بن الحسين السعد ابادى ابو الحسن القمى قال حدثنا
احمد بن ابى عبد الله البرقى عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفرى عن رجل
عن ابى عبد الله قال كان على يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال
ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه
بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمض بعينيك ولا
تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله
ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى
يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازى
فى سبيل الله واذا مات العالم ثلم فى الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم
القيمة فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه فى حق
العالم اكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبى وعقاب
العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات و
القربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول
الكمالات وقد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن

محمد

محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينه
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام
يحدث عن النبي انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه
فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من
ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل
دعى عبداً الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة
وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما
اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيي عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر
عن ابي عبد الله عليه السلام قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن
عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاشاني عمن
ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفري عن ابي عبد الله قال ان العالم اذا لم يعمل
بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه
عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم
بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين ع فسئله عن مسائل

فاجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلام مكتوب في
الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم
يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن علي
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين
في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم
لعلكم تهتدون ان العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق
عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا
العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما
حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم
فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن
الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه
اعصيكم لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم
وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال
جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات
قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم

قوله عليه السلام الانصات لما كان الانصات وسيلة في حصول العلم واول مقدماته فذكره في جواب السؤال عن حقيقته تجوزا ومبالغة في شرطه بخلاف الجاهل به وكذا ما بعده [illegible]

١٧

من قال العمل به ثم قال من يا رسول الله قال نشره **فصل** وروينا بالاسناد

عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن

محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول اطلبوا

العلم وتزينوا معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم

منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن

علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث

بن مغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله عز وجل انما يخشى الله

من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق

قوله فعله فليس بعالم وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي

عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله

قال قال امير المؤمنين الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس

من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله

ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم

الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا

لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد

عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان امير المؤمنين

يقنطه تقنيطاً اذا آيسه والتقنيط معصية مثل القنوط ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون ولم يؤمنهم من عذاب الله لان ذلك يوجب جرأتهم في المعاصي بل لابد ان يكون العالم حكيماً جامعاً بين الوعد والوعيد كما فعله الله تعالى في محكم كتابه صالح

قوله ذلك ليس فيها تدبر لان القرآن معجزة رسول الله ومظهر حكم الله ومنبع العلوم فلابد من التفكر في معانيه والتدبر في نظمه ليتبين بذلك بالحج [illegible] جميلة في فصاحته وبلاغته محمد صالح ره

ان من اكثر العبادة مقاصد [illegible]

يقول يا طالب العلم انّ للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف

ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر

الظلمة عنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمّد عن نوح بن شعيب النيسابوري

عن عبيد الله بن عبد الله الدّهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة

بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع

يقول كان امير المؤمنين يقول يا طالب العلم انّ العلم ذو فضائل كثيرة

فرأسه التواضع وعينه البرائة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق

وحفظه الفحص وقلبه حسن النيّة وعقله معرفة الاشياء والامور ويده

الرّحمة ورجله زيارة العلماء وهمّته السّلامة وحكمته الورع ومستقرّه

النّجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرّضا

وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب

الذّنوب وزاده المعروف ومأواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبّة

الأخيار عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمّد عن سليمان بن

داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله عليه السّلم

من تعلّم العلم وعمل به وعلّم لله دعي في ملكوت السّموات عظيما فقيل تعلّم لله

وعمل لله وعلّم لله فصل وممّا ثبت انّ كمال العلم انّما هو بالعمل

قوله لما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل لكن المراد مما ثبت من كتاب العلم بالعمل ان كل علم يتبعه عمل فكماله بترتب ذلك العمل عليه لا انّ جميع العلوم كمالها بالعمل حتى العلوم الغير الالية وهو ظ فلا يثبت شرف الفقه عليها ثم العلوم التي يتبعها عمل فانها انما يثبت فيما يحق ان كمالها بترتب ذلك العمل عليها ونقصها بعدم ترتبه عليها سواء كانت الاعمال التابعة كثيرة او قليلة فالنافع للمستدل دعوى كون الفقه اقوى في ترتب الاعمال التابعة له عليه من غيره سواء كانت قليلة او كثيرة والظاهر ان هذا مقصود المص فيكون المراد بقوله اذ به يعرف اوامر الله فيمتثل ونواهيه فيجتنب انه به يعرف اوامر الله وذلك اقوى باعث على العمل والامتثال وكذا معرفة نواهيه اذ العاقل بعد تلك المعرفة يعلم ان مخالفة ذلك يوجب العذاب الاليم والوصول الى الجحيم ولا يرتكبه العاقل بخلاف مخالفة سائر العلوم حتى الطب فان غاية عدم العمل به زوال الحيوة الفانية الدنيوية الجسمانية واين هذا من ذلك سلطان ره

انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل

اقوى مما سواه اذ به تعرف اوامر الله فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان

معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو

النّاظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد

بن يعقوب عن محمّد بن الحسن وعلىّ بن محمّد عن سهل بن زياد عن محمّد بن عيسى

عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابرهيم بن

عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السّلم قال دخل رسول الله المسجد فاذا جماعة

قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا

له اعلم النّاس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهليّة والاشعار العربيّة

قال فقال النّبي ذاك علم لا يضرّ من جهله ولا ينفع من علمه ثمّ قال النّبي

انّما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنّة قائمة وما خلاهنّ

فهو فضل عنه عن الحسين بن محمّد عن معلّى بن محمّد عن الحسن بن على الوشا

عن حمّاد بن عثمان عن ابي عبد الله قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقّهه في الدين

عنه عن محمّد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حمّاد بن عيسى عن ربعي

بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر قال قال الكمال كلّ الكمال التفقّه

في الدّين والصّبر على النّائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمّد بن يحيى عن

قوله
اية محكمة او فريضة
عادلة او سنة قائمة كان الاول
الى العلم بالكتاب الاخير الى العلم بالاحاديث
والوسط وهو فريضة عادلة او مستقيمة الى العلم
العمل بالاحكام والمراد باستقامتها اشتمالها على
جميع الامور المعتبرة شرعا وتحققها قوله عليه السلم
والصبر على النائبة
وهي الامور النازلة
من المكاره والمصائب
قوله وتقدير المعيشة
المعيشة
ما يعاش به من المطعم والمشرب
وما يكون به الحيوة والمراد بتقديرها
التوسط بين التبذير و
التقتير في كل ما
يعاش به
صح

٢٠ احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي
عبد الله قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه
عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله
قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت
ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه
الملئكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان
يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء
حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد اثر
محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزرار عن علي بن الحسين
السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار
عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال حديث
من حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او
فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس
بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ان لي ابنا احب ان يسئلك عن
حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسئل الناس

عن شيء

قوله
اذا مات المؤمن الخ
بكت عليه الملئكة وبقاع الارض
الخ قيل اذا مات الرجل الخ
الخطير الخ في تعظيم مصيبته بكت عليه السماء والارض
واظلمت الدنيا وجوز الاكثرون ان يكون البكاء
بها حقيقة حتى بالغ بعضهم وجعل الخسوف والكسوف
والحمرة التي تحدث في السماء وهبوب الرياح
العاصفة من ذلك وفي بعض احاديثنا ما ينافي
هذه وروي في طريق العامة عن انس بن مالك
ان النبي صلى الله عليه
وآله قال ما من عبد الا
وله في السماء بابان باب
يخرج منه رزقه وباب يدخل
فيه عمله فاذا مات فقداه وبكيا عليه
الخ وقوله عليه السلم لان المؤمنين
الفقهاء حصون الاسلام لانهم يدفعون
عن الاسلام واهله صدمات المعاندين و
طعنات الكافرين كما يدفع
الحصون ذلك عمن فيها
ملا صالح مازندراني
رحمه الله

عن شيء افضل من الحلال والحرام فصل الحق عندنا ان الله تعالى انما

فعل الاشيا المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان الانسان اشرف ما

فى العالم السفلى من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك

الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك

علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه

وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية

فى الحقيقة ليست بمنافع وانما هى دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا

على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف

سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد وان يكون الغرض

شيئا لحرمها يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب

وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق

وهو لا يكون الا بالعمل فى هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل

عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم

وقد رويناه بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل

عن الفضل بن شاذان عن ابن ابى عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب

عن ابى عبد الله عليه السلام قال لوددت ان اصحابى ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا فى الدين

قوله لم يكن مبذولا لكل طالب الخ لا يخفى ان هذا لا يلائم ما ذكره اولا من ان الغرض من خلق العبد ايصال هذا النفع اليه اذ على هذا ربما لا يعمل العمل الذى هو شرط الاستحقاق فلا يصل اليه النفع بل نقول فى الكفار الذين علم الله تعالى انهم لا يؤمنون انه لا يستقيم كون ايصال هذا النفع غرضا لله تعالى فى خلقهم نعم يمكن ان يقال ان الغرض اعطاء القدرة على تحصيل المواهب الاخروية وهذا يحصل بالنسبة الى الكل لكن فى الاحتياج الى هذا ودخله فيما هو بصدده من بيان الاحتياج الى الفقه فائدة ... وقوله فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم اقول ان كان مقصوده ان الحاجة ماسة اليه جدا للتحصيل هذا حيث انه غرض لله تعالى فلا يتم انه لا بد للعبد من تحصيل ما هو غرض لله تعالى من خلقه وهو غير بين ولا مبين بالمقدمات المذكورة وان كان مقصوده ان الحاجة ماسة اليه لتحصيل هذا النفع العظيم من حيث انه نفع عظيم فى نفسه فيكون هذا غرضا لله تعالى فى خلق الناس لا حاجة اليه فى بيان الاحتياج الى الفقه بل يكفى ان يقال المنافع الاخروية لا تصل الى العبد اتفاقا بدون العمل فى هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل لاخباره تعالى بانه ليس للانسان الا ما سعى وغير ذلك مما يدل على ان جزاء الاخرة مرهون بالعمل والاشاعرة وان جوزوا ذلك بدون العمل لكن قائلون بانه لا يقع مع ان كان هذا النفع غرضا لله تعالى اولا وكان مقصود ... من توسيط حدوث غرض الله تعالى اثبات ان للعبد يكون له نفع اخروى

عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى
عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله يقول تفقهوا في الدين فانه
من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون عنه عن الحسين
بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت
ابا عبد الله يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه
من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد
الى المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله
بن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي
عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله لو اتيت بشاب
من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر يقول تفقهوا
والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا
عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله يقول ليت
السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام **فصل**
الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية
انما تعدى لتعريف الفقه دون اصول الفقه
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات
وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل

كزيد مثلا وبالصفات كالكرم والشجاعة وبالافعال ككتابة وخياطة و

خرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية

لان الشرعية ايضا فيها مدخل للعقل فلذا قيد به

وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملئكة والانبيا وخرج بالتفصيلية

علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل

وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كلما افتى

به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو

حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه فقدا ورد على

هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا

عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي المحض بل من لم يبلغ رتبة

الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم

انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج

اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها

او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة

او السند فكيف يطلق عليه العلم الجواب اما عن سؤال الاحكام فانا نختار

اولا ان المراد بها البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما

على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك

٢٣

قوله
يعلم بالضرورة
ان ذلك الحكم المعين حكم الله
تعالى في حقه اقول به وبما
وما قبلها يناسب مذهب
المصوبة القائلين باختلاف الاحكام بالنسبة
الى المكلفين بحسب اختلاف الظنون كما
سيذكره المص موردا على الجواب المذكور جزءا
القصد والمناسب لمذهب المخطئة على ما زعم
المص ووجه الحد على وفقه ان يقال انه علم انه
كلما افتى به المفتي
فهو مظنون انه
حكم الله تعالى في حقه
فيظن ان ذلك الحكم المعين
حكم الله في حقه وان كان
يجب العمل قطعا والتوجيه
مراده بالعلم ما يعم الظن كما انه
في توجيه الحد باباه لفظ الضرورة
ههنا نعم يمكن ان يقال المراد العلم
العمل بالحكم لا بنفس الحكم او المراد
بالحكم الحكم الظاهري الذي ادى اليه
هو المظنون حكم الله تعالى المذكور مع
لم يتعرض المص ولم يلتفت اليه في توجيه
العبارة الآتية مع جريانه فيهما
وقوله مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح
كما قاله شارح المختصر وغيره من المحققين

العلم ببعض الاحكام تمكّن عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلّد وان بلغ من العلم
ما بلغ واما على القول بالتجزّي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه
لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك العلوم
اصطلاحا وان صدق عليه في عنوان التقليد بالاضافة الى ما سواه ثم نختار
ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلّى باللام ولا ريب انه
حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع
اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه
من المأخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا
التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله
حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر
لا ينافيه واما عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح
احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى
شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا
من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا تنافي علمية
الحكم فضعيف عندنا واما عند المصوّبة القائلين بان كل مجتهد
مصيب كما في الكلام فيه انشاء الله تعالى في مبحث الاجتهاد فله وجه كانه

طم وتبعهم فيه من لم يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال

اصل اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما التقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحيح الطرق وفسادها واما عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر اصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات

قوله
واعلم ان لبعض العلوم
تقدما على البعض كتقدم علم على الاخر
لموضوعه به يمتاز عن غيره ويبحث فيه عن احواله
ومسائله وهي تلك الاحوال فايدة وهي ما يترتب عليه
وهي ما يتوقف عليه ذات المسائل وهو اما التصور كتصور الموضوع
والمحمول واما التصديق وهو ما يتوقف عليه اثبات المحمولات
للموضوعات او نفيها اذ عرفت هذا فنقول الشرف الذاتي
للعلم انما هو بالنظر
الى ضده واما تقدم
بعضه على البعض في الشرف
انما يعرض له بالنظر الى الغير لا
بالذات كتقدم موضوعه لان العلم
بحال ما هو اشرف معنى العلم بحال
ما ليس كذلك او تقدم غايته اذ لا شك ان فائدة
العلم اذا كانت اشرف الغايات في انها نفعا
كان ذلك العلم اشرف العلوم واكملها قدرا او اشتماله
على مبادي العلوم المتاخرة لان المحتاج اليه من حيث
انه محتاج اليه اشرف من المحتاج او نحو ذلك مشروطا
المسائل او وثاقة الدلائل ثم الترديد منع الخلو لان التقدم
اما من جهة واحدة او من جهتين او من ثلث او اربع او خمس
وعلى هذا يجوز ان يكون العلم اشرف من اخر من جهة
واخس منه من جهة اخرى ويتفاوت
مراتب ذلك بحسب تفاوت مراتب
الجهات
من حيث لحوقها وعروضها لغيرها حتى يكون قضايا
لا نفس تلك الامور فانها
هي موضوعات المسائل التي هي القضايا

الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادئ ولما كان البحث
في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة
والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين
فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير
ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع
ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هو
المطالب الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد الثاني**
في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام
الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول** في نبذة من مباحث الالفاظ
تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع
الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى
معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا
فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة
او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي
مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك
وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه

فهو الحقيقة والمجاز وان غلب كان الاستعمال بالمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل

اصل

لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعا واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها

تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم

للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال

مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا

بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة

ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة

الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون

حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما ان ادعى

مجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن

ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة

الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها

في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت

ولم تكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته

وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة

ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين

مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما لمعانيها الشرعية

لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق

قوله ونقطع ايضا اشارة الى بطلان ما ذكره القاضي من انها مجازات لغوية وذلك علامة الحقيقة قلت اولا علامة الحقيقة عدم سبق الغير الى الفهم دون السبق الى الفهم والا انتقض بالمشترك والجواب ان التبادر ايضا من علامة الحقيقة على ان سبقه الى الفهم يستلزم عدم الغير ضرورة وثانيا المجاز قد يشتهر بحيث يسبق المعنى المجازي الى الفهم والجواب ان المجاز ان بلغ تلك المرتبة صار حقيقة شرعية كما قال الشريف في لفظ الوجود المتبادر منه خصوص الخارجي قوله واورد عليه انه لا يلزم الخ هذا الايراد لا وجه له لانه لا يتوجه الى شيء من المقدمات الثلثة التي بناء الاستدلال عليها فان قلت لعله يرجع الى الثانية بمعنى السبق قلت السبق في الجملة مما لا يقول به الكل فمنعه منع المتفق عليه بين الفريقين فان قلت لعله منع السبق في عرف الشارع قلت فمع هذا حاصله وحاصل ما يجيء من قول المص اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما الخ واحد بما لغوا فان قلت لعله يرجع الى الثالثة وهو يمنع كون ذلك بتصرف الشرع لاحتمال كونه بتصرف اهل الشرع فيلزم من ذلك كونها في الشرع مجازات فاكتفى بذكر اللازم عن الملزوم قلت هذا ايضا حاصل ما ذكره المص بعد ذلك كما ستعرفه فليتامل

الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي

يلزم ح هو كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول

فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة

بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي ح

حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة

من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى

الشارع حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ

الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما

تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها النقل ذلك

الينا المشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالآحاد ولا

لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة

تقضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت

غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص

الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها

لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن

عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله

قوله
لفهمها المخاطبين
بها حيث انهم مكلفون
بما تتضمنه اي لفهم
الشارع غير المعاني اللغوية
المخاطبين فيه بها نظر لانا مكلفون بالعمل
بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون هذا الفهم
شرط التكليف انما يقتضي تفهيم تلك المعاني وقد
حصل ذلك بالبيان النبوي على ما يشهد به التفاسير
يقتضي تفهيم تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني
او موضوعة لها في عرف الشرع ثم لا يخفى ان هذا
الدليل لو تم لدل
بقائها في المعاني اللغوية
اذ تفهيم النقل كما يلزم
في المعاني الحقيقية يلزم في المعاني
المجازية اذا كانت مرادة للشارع
لا فرق بينهما انتهى اقول كلام الناقض
انما هو في الالفاظ المجردة عن القرينة
كما مر في تحقيق ثمرة الخلاف عند تحرير محل
النزاع فمراده بالتفهيم التفهيم فيها ولا شك
انه لم يحصل التفهيم فيها بالبيان النبوي غيره
مع حصول التكليف فيها ايضا في احد دليليه انه
لو كان مراد الشارع من تلك الالفاظ هذه المعاني
من حيث انه وضعها لها حتى في الالفاظ المجردة عن القرينة
لفهمها لكم حتى فيها اذ التكليف عام ولم يحصل تفهيمه
في تلك الالفاظ المجردة عن القرائن ولذا
لما وقع فيها الخلاف وقد وقع
كما عرفت في تحقيق
ثمرة الخلاف
وبهذا التحقيق
ما ذكره بقوله لا يخفى ان
هذا لو تم الى آخره اذ كون الالفاظ
المجردة عن القرينة باقية على المعاني
غاية مراد النافي المستدل وهذا لا يقتضي كون

٣٠ سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القرآن كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق

قوله فان المجازات الحادثة عربية هذا الكلام يشير بما ذكرنا من تصحيح العربية باعتبار كونها مجازات في المعاني الشرعية لتجويز العرب استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر لعلاقة بينهما ويرد عليه ان استعمالها في تلك المعاني الشرعية انما هو بالوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت في اخر بالمناسبة لما وضع له في اللغة والمجازات الحادثة ان كانت عربية من حيث انها كذلك فليست مما نحن فيه اقول ويمكن ان يقال في تصحيح كونها عربية انه يكفي في ذلك ملاحظة المعنى اللغوي المناسبة له حين النقل الى المعنى الشرعي وان لم يكن ملحوظا حال الاستعمال

على السورة انها قرانية بعض من القران بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا آخر فيصح بهذا الاعتبار ان نوع السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ لمعانيها اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولو يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل وانه غلب في زمانه واشتهر حتى انه يفهم بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القراين الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مط وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين

اصل الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين فيجب حمله عليه وقال الباقون

قوله والتحقيق ان يقال لا ريب الى آخره اقول لا يخفى قوة هذا الكلام لكن ينبغي ان يقال ان الاستعمالات الشائعة في كلام اهل البيت عليهم السلام بل ربما حكم الاستعمال في كلام الشارع حتى يحمل على اللغوية بدون القرينة بناء على هذا التحقيق اولها حكم الاستعمال في كلام الشرعية حتى يحمل على المعاني الشرعية كما ذكر انه لا نزاع فيه في كلا جهتي الاقرب الثاني اذ الشيوع الواقع في عصر المتشرعة على لسانهم حال الفضلاء لنسبته اليهم عليهم السلام ادعاهم ولا سيما المتأخرون عن عصر الصحابة والتابعين بعد شيوع الكتب والتصانيف والزام ان استعمالاتهم عليهم السلام ليست على نهج استعمالات المتشرعة بعيد جدا فاملد سلطان

قوله فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مط اي حتى بدون القرينة وبدون ذلك لا يثبت المطلوب اي الحمل على المعاني الشرعية في الالفاظ المجردة عن القرائن على ما عرفت في تحقيق ثمرة الخلاف والحاصل لنا بعد ظهور ضعف الحجتين بقينا مترددين في الالفاظ المعلوم استعمالها في المعاني الشرعية ان ذلك بطريق الوضع او المجاز مع القرينة فلا يظهر منها حال الالفاظ المجردة عن القرائن ولما كانت تلك الالفاظ المجردة عن القرائن مستعملة في الكلام العربي فالظاهر انها مستعملة في معانيها الحقيقية

من المعاني الشرعية من الافعال المخصوصة وغيرها

والتواتر في قولنا القرء من صفات الكنت والجون من عوارض الجسم بخلاف صيغة افعل للوجوب والتهديد فانه لا يمكن ارادتهما معا منه في اطلاق واحد سلطان

قوله ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى

٣٢

انه بطريق المجاز والأقوى عندى جوازه مطلقاً لكنه فى المفرد مجاز وفى غيره

حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون

وعلى كونه مجازاً فى المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر

ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملاً فى خلاف

موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعنى علاقة الكل والجزء يجوزه

فيكون مجازاً فان قلت محل النزاع فى المفرد هو استعمال اللفظ فى كل من المعنيين

بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذلك على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم

ومتعلقاً للاثبات والنفى لا فى المجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه

سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقى

وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضاً كالرقبة للانسان بخلاف

الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان

اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل ح فى مجموعهما معاً فيكون من باب

اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكر

بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة فى كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة

كان استعماله فى الجميع مقتضياً لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا

فى خصوص

فيختص اللفظ ببعض الموضوع له اعنى على ما سوى الوحدة فيكون

قوله لكن مع قيد الوحدة لا يخفى ان دخول قيد الوحدة فى الموضوع له ممنوع بل الظاهر خلافه وان كان الوحدة وعدمها من عوارض الاجزاء المستعمل فيه فان الظاهر ان الواضع انما وضعه لكل من المعانى لا بشرط الوحدة ولا عدمها نعم قد يستعمل تارة فى وحد منها وقد يستعمل فى اكثر والموضوع له المستعمل فيه هو ذات المعنى فى الصورتين على ما حققه شارح المختصر لكن يبقى الكلام فى ان الوحدة وان لم يكن داخلا فى المستعمل فيه لكنها غالبة فى الاستعمال بحيث يتبادر الاستعمال الافرادى ... ان هذا كاف فيما هو ثمرة الخلاف حين الاستعمال وان كان تصير قرينة بمجرد ذلك مجازاً فى المتعدد ...

من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط ثمة
ثم اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع
انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظ اعتبار الاتفاق في اللفظ دون
المعنى في المفرد الا ترى انه يق زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع
كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد
فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة
على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو
في قوته احتج المانع مط بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق
الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل واحد من المعنيين وان الاستعمال
في كل واحد منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما
خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ثلثة
معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع
معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا
لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته
لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على
الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين

٣٤

على الاجماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد

نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ان يقال

ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا

في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه

لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع

بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما

بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى

المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر

يعلم مما قلناه في تحرير ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي

نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته

مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي

بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما

هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء

التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل وجد

فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره

على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن

قوله وغاية ما يمكن ان يقال اي غاية ما يمكن ان يوجه به كلام المستدل ان مفهوم المشترك هذا وحده وهذا وحده فاذا استعمل فيهما مسلوبا عنهما الوحدة لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع النزاع بيننا وبينه الى التسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال فانه ايضا معترف به والفرق ذلك بين وانت تعلم ان بناء هذا الجواب على ان الانفراد قيد للموضوع له واما على تقدير كونه قيدا للاستعمال فيجوز منع الشرطية الثانية

قوله متعددان في التقدير لان تثنية الاسم في قوة تكريره مرتين وجمعه في قوة تكريره ثلث مرات فصاعدا فبهذا الاعتبار يجوز تعدد مدلوليهما التعدد التكرير بخلاف المفرد فانه لا تعدد فيه اصلا لا صريحا ولا تقديرا فلا يجوز تعدد مدلوله فعلى هذا اذا اردنا تعدد المشترك جاز ان يطلق عليه مثنى ومجموعا لا مفردا

قوله فان افاد المفرد التعدد اي فان افاد المفرد التعدد وذلك بان يكون كليا محتملا للكثرة اما حقيقة كمسلم او تاويلا كزيد اذا اطلق على المسمى فيجوز ان يثنى ويجمع ويراد فرد وافراد منه وان لم يكن المفرد مفيدا التعدد اصلا لا حقيقة ولا تاويلا كزيد اذا لم يأول بالمسمى به فلا يجوز تثنيته وجمعه لجواز ان يكون مشروطين بالاتفاق في المعنى ولا يكفي مجرد الاتفاق في اللفظ وح اما ان يأول المشترك اولا ثم يثنى ويجمع ويراد مدلولاته او لا يأول فعلى الاول يخرج عما نحن فيه لانه ح يصير مشتركا معنويا وعلى الثاني منعنا جواز ذلك فان قلت

قوله والا فلا معناه وان لم يفد المفرد التعدد فلا يفيد التثنية والجمع اياه لانه لا يثنى ولا يجمع اياه كما مر

قلت نعم ولكن التثنية والجمع يستلزمان التعدد فعبر عن انتفاء الملزوم بانتفاء لازمه وذلك من باب البلاغة صح

الاخر والاجماع معتبر فيكون حقيقة فى كل منهما والجواب ان الوحدة تنافى ٢٥
من المفرد عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة وهو المعنى الموضوع له فيه
ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هى بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى حق
كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر فى الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع
الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى
ان الله وملئكته يصلون على النبى فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملئكة
الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود
فى الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا فى الصلوة وهو الاعتناء باظهار
الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد
له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلى وانما جاز
هذا التقدير لان قوله يسجد له من فى السموات وقوله وملئكته يصلون
مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما
عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف اى نحن بما عندنا راضون
وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به فى كل مرة معنى لان المقدر

يعني [illegible] فانه عين غير جواز الاستعمال [illegible]

وثانيها ان الاداة
وقريب من هذا الجواب ما قيل من
ان حرف العطف لاقتضائه
التكرار بمثابة العامل فح يكون التقدير يسجد له من فى
السموت ويسجد له من فى الارض وهكذا فيكون هناك
الفاظ متعددة لمعان متعددة وهذا ليس من محل فيه
واجاب عنه البيضاوى بانا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة
العامل سلمنا لكن بمثابة لعينه لكونه قرينة له وح يكون
لفظا واحدا مرادا به معان مختلفة ورده بعض المحققين
بان كونه بمثابة العامل متفق عليه عند النحاة فمنعه مكابرة
واما كونه بمثابته فان
اريد بعينه لفظا فمسلم
ولا يضر ومعنى فممنوع ثم
انه منقوض بقولك اسم العين
باصرة وفوارة وكذا وكذا ح
وقوله نحن بما عندنا اى يريد كل منا
راض بما اتاه وقسم لا انتازع ولا ذى
والاراء مع ذلك مختلفة لا تتفق على امر
القصد فيما خبر اظهار التعجب عن حالهم كذا
فى شرح الابيات فى قوله نحن بما عندنا راضون
لما كان المذكور وهو راض لا يصلح ان يكون خبرا
المتكلم والمخاطب جميعا قدر خبرا للاول على حدة وجعله
خبرا عن الثانى لكونه موافقا له فى الافراد ومنهم من
زعم ان المذكور خبرا عن الاول لكونه ضمير المعظم وهو
بعيد اذ لا يعهد الاخبار فى نحوه الا بالجمع صاحب رحمه الله

في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا
يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز
على خلاف الاصل ولو سلم كونها حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه
ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى

اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم
في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف
المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجاز باعتبارين
حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين
اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة
الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم
بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية
فح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له
باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار ارادة المعنى المجازي
وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين
ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثم منافاة

لم

لو يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتج الكونه مجازا بان استعماله

لهما استعمال فى غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازى داخلا فى

الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة

ومجازا بان اللفظ مستعمل فى كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة

فى احدهما مجاز فى الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب الثانى

عن حجة المجاز بعد ما قرر فى وجه النافى واما الحجتان الاخيرتان

فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على مجازيته بان فيها

عن محل النزاع اذ موضوع البحث هو استعمال اللفظ فى المعنيين على

ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفى كما مر انفا

فى المشترك وما ذكر فى الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل فى معنى مجازى

شامل للمعنى الحقيقى والمجازى الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع

فيه فان النافى للصحة يجوز ارادة المعنى المجازى الشامل ويسمى ذلك

بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم فى قولك لا اضع قدمى فى دار

فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا

وراكبا والتحقيق عندى فى هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقى

الذى يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة فى

المستدل دخول الجزئى تحت الكلى كما
يظهر من جوابه والنظر على وفق
ما ذكر فى المشترك ان المراد دخول
الخاص فى العام الاصولى ...
ان الموضوع له مقيد بالوحدة ...
اى عدم دخول ... الارادة
وصار المعنى المجازى الان داخلا
فى الارادة مع المعنى الحقيقى ...
قيد الوحدة فلم يكن الاستعمال فى المعنى
الحقيقى وعلى هذا لا يرد عليه ما
عليه بقوله وتزيد الحجة على مجازيته
بان فيها خروجا ...
اوردنا ساقطا عن عدم دخول ...
فى الموضوع له ...

فى اللفظ المفرد كما علم فى المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز

تعاند من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة

وان ارادوا به المدلول الحقيقى من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر فى

جواب حجة المانع فى المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقى يصير

بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تدافع

وحيث كان المعتبر فى استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره

هنا ايضا ولعل المانع فى الموضعين بنا على الاعتبار الاخر وكلامه

متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول

بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقى لم يرد بكماله وانما اريد منه

البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثانى فى الاوامر والنواهى

وفيه بحثان البحث الاول فى الاوامر اصل صيغة افعل وما فى معناها

حقيقة فى الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين

وقال قوم انها حقيقة فى الندب فقط وقيل فى الطلب وهو القدر

المشترك بين الوجوب والندب قال علم الهدى رضى الله عنه انها مشتركة

بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا فى اللغة واما فى العرف الشرعى فهى

حقيقة فى الوجوب فقط وتوقف فى ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هى

لبعضها كالتسخير والتسوية قوله والمعتبر عن الاستفادة يعاند من جهتين
اقول قد عرفت ان الوحدة عين دخلة فى الموضوع له
وانه قد عرفت ان القرينة انما هى مانعة من ارادة المعنى
الحقيقى لا عن المجازى لان انضمام ارادته
فاندفعت المعاندة من كلتا الجهتين ثم لا يخفى انه ربما
يناقش ايضا بعد تسليم اعتبار الوحدة ان الوحدة المعتبرة
انما هى بالنسبة الى المعنى الحقيقى لا مطلقا
تبادر الوحدة فى الاستعمال
منافاة لو سلم
اعتبار الوحدة فى ا
الموضوع له فانه حاصل
بالنسبة الى المعنى المجازى ايضا
فتدبر سلطان وقوله فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تعاند اقول فيه نظر
اذ القرينة كما هى صارفة عن ارادة المعنى
الحقيقى صارفة ايضا عن ارادة المعنى المجازى
الاخر اذ القرينة لتعيين ارادة ذلك المجاز المخصوص
فعلى ما فهمه المص يلزم الجمع بين المتنافيين ههنا
ايضا وقد عرفت ما هو الحق سلطان رحمه الله تعالى
قوله صيغة افعل انما عبر بهذه العبارة لا بقولهم صيغة
الامر حقيقة فى الوجوب اشارة الى ان النزاع ههنا فى
الامر لا فى لفظ ا م ر فانه نزاع اخر وقوله وما فى معناها يحتمل
ان المراد به سائر صيغ الامر مما لم يكن بوزن افعل ويحتمل
ان المراد بها الافعال التى بمعنى الامر
كنزال وصه وشباههما
سلطان عليه
الرحمة
قوله صيغة افعل
وهى تستعمل فى خمسة عشر معنى الوجوب
نحو اقيموا الصلوة والندب نحو فكاتبوهم فان
الكتابة لما كانت مقتضية للثواب وليس فى تركها عقاب
كانت مندوبة والاباحة نحو كلوا واشربوا والتهديد نحو
اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار نحو قل تمتعوا او بعضهم
جعله قسما على حدة والارشاد نحو فاستشهدوا فان
الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى
الاستشهاد رعاية لمصلحتهم
قبل الفرق

ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشيا الوجوب والندب والاباحة

وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها

مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها

اشيا اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها

لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم

يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال

وهو معنى الوجوب لا يقال القراين على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا

فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه

انتفاء القراين فليقدر كذلك ولو كانت في الواقع موجودة فالوجدان

يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم

المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك

والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم

فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه

بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا

للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه

يعني لولا ان صيغة اسجدوا للوجوب فقط لما كان الانكار والاعتراض على ترك السجود متوجها وكان له ان يقول ما اوجبته علي فلذا تركته وفيه نظر لانا لا نسلم ان الانكار على ترك السجود فقط بل على تركه لاجل الاستكبار ومما يؤيده ان السؤال عن حقيقته يقتضي تركه ولما كان السؤال منا ليس على حقيقته وجب حمله على الانكار جعل ذلك سببا للترك ولا شبهة في ان الذم على ترك المندوب بسبب الاستكبار ولئن سلمنا فلا نسلم ان الانكار بمجرد الترك لجواز ان يكون بواسطة القراين او

لاجل انهم فهموا الوجوب من مجرد قوله افعل بل لان كون الامر اوجب اطاعة العبد لسيده

قوله الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية بان المخالفة بعد وقوعها كيف يمكن الحذر عن العذاب المترتب عليها الذي استحقه فاعلها بفعلها وما معنى الامر بالحذر عنه الا ان يقال ان المراد بالحذر التوبة المسقطة للعذاب وهو بعيد ويمكن ان يقال ان الحذر من العذاب ممكن حال المخالفة وبعد بقائها عدم المخالفة بدل المخالفة في الزمان وقعت فيه المخالفة وانما الممتنع الحذر بشرط المخالفة لا في زمان المخالفة كما في تكليف الكافر بالاسلام وفروعه حال الكفر ولا يبعد ايضا ان يقال ان الامر فليحذر ههنا للتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله او التهكم اشارة الى انهم لا يقدرون على الحذر بعد التحقق وح يصير الاستدلال بها اقوى او يقال ان الامر بالحذر عن العذاب صار كناية عن كون المقام مقام العذاب بناء على تحققه غالبا فيما امكن وليس الغرض حصول الحذر منهم ويحتمل ان المراد بالذين يخالفون الذين يريدون المخالفة ولم يقع بعد منهم المخالفة ولا شك انه يتصور منهم الحذر عن العذاب المترتب على المخالفة بان لا يفعلوا المخالفة فلا يصيبهم العذاب ولا يخفى بعده تس رحمه الله

٩ ربما يشكل ظاهره

مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان

مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون

الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام

قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب واباحته ومع التنزل فلا اقل

من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب

اذ لو لم يوجد المقتضي كان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله

سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي

للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال

مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها

حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا

المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به

واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ

فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض

فعديت بعن فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى

افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد

للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه فانه

قد يقال ان مقتضى العموم وتسليم تحققه هنا بالمعنى المصطلح في الاصول ان مخالفة جميع اوامره بالكلية يوجب العقاب وهذا لا يستلزم ان لا يكون بعض اوامره للوجوب لا كون كلها للوجوب كما هو المدعى ولا يبعد ان يقال ان المتبادر من الاية الشريفة على تقدير عموم لفظ امره كون الحكم على كل فرد فرد فهي بمنزلة ان يقال من خالف هذا الامر فهو في معرض العذاب ومن خالف ذلك الامر فكذا وكذا فافهم الا ان استنباط العموم من تعليق الحكم بمخالفة

يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلا على
ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب لم
يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم الامر ولولا انه
للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك ما امروا
به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا
فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول
بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب
فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كان
غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا للذم قوم
بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر
فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين
احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة
انه رد الاتيان بالمأمور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع

من ردّه الى مشيتنا وانّما ردّه الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب ثانيهما
انّ اهل اللغة قالوا لا فرق بين السّؤال والامر الا بالرّتبة فانّ رتبة الآمر
اعلى من رتبة السّائل والسّؤال انّما يدلّ على النّدب فكذلك الامر اذ
لو دلّ الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب
بانّ القائل بكون الامر للايجاب يقول انّ السّؤال يدلّ عليه ايضاً لانّ
صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من التّرك وقد استعملها
السّائل فيه لكنّه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انّما يثبت بالشّرع
فلذلك لا يلزم المسئول القبول وفيه نظر والتّحقيق انّ النّقل المذكور
عن اهل اللغة غير ثابت بل صرّح بعضهم بعدم صحّته حجّة القائلين
بانّه للقدر المشترك انّ الصّيغة استعملت تارة فى الوجوب كقوله تعالى
اقيموا الصّلوة واخرى فى النّدب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت
موضوعة لكلّ منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون
حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعاً للاشتراك
والمجاز والجواب انّ المجاز وان كان مخالفاً للاصل لكن يجب المصير اليه
اذا دلّ الدّليل عليه وقد بيّنّا بالادلّة السّابقة انّه حقيقة فى الوجوب
بخصوصه فلا بدّ من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل

قوله وفيه نظر ذكر ان المصـ ان وجه النظر ان المدعى ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له وايضـ النظر من كلام الفرق بين الوجوب والايجاب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار اقول القائل بكون الامر للوجوب لغة قال بان صيغة افعل موضوعة لغة للطلب الحتمى بحيث يكون الترك ممنوعاً بنظره سواء السؤال وغيره وهذا هو معنى الوجوب لغة فهو دال على الوجوب وهو المراد من كون الامر للايجاب لغة واما ترتب الذم فى الواقع على عدم الامتثال وترتب العقاب عليه فليس داخلاً فى معنى الوجوب حقيقة بل هو لازم لبعض افراده وهو اذا كان قائل افعل ممن يجب ويلزم طاعته وتحصيل مراده عقلاً او شرعاً كالله تعالى شانه والسيد وغيرهما ممن له حق على المأمور وانما عرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك او استحقاق العقاب نظرا الى لازم هذا الفرد اذ هو المقصود الاصلى فى الاصول وكان مراد المجيب بقوله اذ الوجوب انما يثبت بالشرع هو هذا اللازم فى هذا الفرد وهذا لا ينافى كون ما هو حقيقة الوجوب ومعناه لغة مفاد صيغة افعل مطلقاً ولو سلم ان ترتب الذم داخل فى حقيقة الوجوب لا فائدة فى التزام دلالة السؤال على كون ترتب الذم مدلول لفظ افعل مطلقاً اذ الدلالة على

المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم تبقدير الفد [وضعه] [٣ ٤]

المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث
اقول للمستدل ان يقول انما يثبت بهما له فيما لو

لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا

في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة

ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم تبقدير الحقيقة

والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد

المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان

استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون هذا بدلا لا استعماله

في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر

المشترك ان وقع ففي غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهارها

بالاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم

على تقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق احتج
اي فكيف اذا قام عليه الدليل كما ذكرناه

السيد المرتضى رضي الله عنه على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في

استعمال الصيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن

والسنة فظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال
يعني مراد السيد ان مقتضى ... الاستعمال في جميع المذكورات يقتضي كونه حقيقة

وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعماله فيهما

قوله
على ان المجاز لازم
بتقدير وضعه للقدر المشترك
قال ره في الحاشية هذا الحكم مبني على ان
اللفظ الموضوع للمعنى الكلي
في خصوص الجزئي
مجاز وهو
عند من لا يقول
بان الكلي الطبيعي موجود
بعين وجود افراده واما
على هذا القول وهو الاظهر
فوجه المجازية ان ارادة الخصوصية
تتضمن نفي صلاحية اللفظ في كل
للدلالة على غير الفرد المخصوص من افراد الماهية
وظاهر ان هذا النفي مغاير لما وضع له اللفظ
واريد به فيصير مجازا انتهى اقول
انما يرد على المستدل لو ... في وضعه
اصل التجوز في الحقيقة لو جعلها الحقيقة طريق
استعماله في كل من الحقيقة في التجوز
فلا نطهر ان اللفظ
عند وضعه للقدر
المشترك يجوز
في كل واحد من افراده
بطريق الحقيقة وذلك ... المستعمل
فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم
والمستفاد الخصوص من القرينة ...
او لاحدهما فقط لزم المجاز معناه لزم المجاز
في الاخر ... ليس الغرض من اثبات كونه موضوعا
للقدر المشترك الفرار من المجازية حتى يرد عليه انها
لازمة بل اكثر على هذا التقدير بل الغرض
الفرار من ... طريق
الاستعمال فيهما
صابح

في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب
بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة
على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد
احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله لم يقل صاحبه
هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا
في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم معلوم
ايضا ان ذلك من شأن التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا
وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة
عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة
في هذا الباب قال رحمه الله واما اصحابنا معاشر الامامية فلا يختلفون
في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع
اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا
على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب
عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر
عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل
يكون مجازا لوجود امارة وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمالها

قوله وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك فيه نظر لان العادة قد جرت في باب المناظرة بذكر حججهم وستندهم فلو كان لهم على ذلك حجة لنقلوها ولو نقلوها لوصل الينا ضرورة

اللفظة

اللفظة الواحدة فى الشيئين او الأشيا كاستعمالها فى الشيء الواحد فى

الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشيئين

او الأشيا فى الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه

هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما

احتجاجه على انه فى العرف الشرعى للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر

ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك

بعرفهم يستدعى تغير اللفظ من موضوعه اللغوى وهو مخالف للاصل

هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه فى اول الحجة استعمال الصيغة

للوجوب والندب فى القران والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة

كل امر ورد فى القران او السنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون

الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعانى لثبت بدليل

واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل

وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقضى بامتناع

عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد فى الطلب فكان الواجب

ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان هنا قسما [illegible] وهو ثبوته

بالادلة التى قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والادلة المذكورة

الوجوب وتوضيحه ان الاوامر القرانية والنبوية منها محمول على الوجوب بلا نزاع ومنها محمول على الندب كذلك ومنها محتمل للامرين ظاهر الاستدلال ان ثالث موردا للحجة المذكورة فكانه قال الصحابة حملوا كل امر مطلق محتمل للامرين ظاهرا على الوجوب فلو لم يكن مطلق الامر للوجوب لما صح ذلك ويؤيده قوله وكان يناظر بعضهم بعضا وسائر محلية ولم يرد ان الاوامر القرانية والنبوية كلها محمولة عندهم على الوجوب حتى يكون منافيا لما سبق منه ولو اراد ذلك لورد عليه سوى المنافاة ان هذا لا يصح نفسه لان كثيرا من اوامر الكتاب والسنة محمولة على الندب اتفاقا وكان قوله فتامل اشارة الى ما ذكرنا

والامارات لدلالته عند الاطلاق وحجة من قال بالاشتراك بين ثلثة
اشيا استعماله فيها على حد ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك
بين الشيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين
الثلثة وهو الاذن كحجة من قال المطلق الطلب وهو القدر المشترك
بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين
بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك
وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية
عن الائمة ان استعمال الصيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم
بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ احتمال الحقيقة
عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود
الامر به منهم عليهم السلم اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار
فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك
قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان تقول افعل ابدا وآخرون
فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا
لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة
والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل

على المقصود فائدة يستفاد
اي اعلم ان الحقيقة يجوز
ان يقل استعمالها ويكثر خلافها
فيصير كالمجاز وكذلك يجوز ان يكثر استعمال
المجاز في العرف فيلحق بالحقايق ... ان
اجراء الالفاظ على فوائدها الاصلية ليس بواجب وانما هو
بحسب الاختيار واذا صح هذا فنقول اذا بلغ المجاز في كثرة
الاستعمال حدا صارت الحقيقة معه مهجورة صار المجاز
حقيقة عرفية فيحمل اللفظ عليها عند الاطلاق وان لم
يبلغ هذا الحد فان كان قد استعمال الاكثر الحقيقة
حمل عليها عند الاطلاق بلا نزاع وان ساواها او
غلب فالامر مشكل عند الاطلاق لان الوضع
الحقيقي يرجح الحقيقة والغلبة ترجح المجاز
والحق التوقف في مثله ان وقع في الكتاب
والسنة الى ان يجيء تفسير عن اهل الذكر
عليهم السلم ...
لايهما هي الاولى لايهما هي اي فلم
يدروا اهي موضوعة للمرة
او التكرار او للقدر المشترك
واعلم ان هاهنا مذهبا
خامسا نسبه العلامة
في ... الى المرتضى
وهو ... في الذريعة
وهو القول بالاشتراك اللفظي
بينهما ودليله حسن الاستفهام ...
اردت هذا او ذاك وهو دليل على الاشتراك اذ
لو كانت لاحدهما او لاربعتها لما تبادر ولم يحتج الى الاستفهام
لاستعمالها فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة والجواب عن
الاول ان الاستفهام يحسن من افراد المتواطي فانه اذا قيل
اعتق رقبة حسن ان ...

القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان ولا الة يقع بها الضرب
كك غير متناول للعدد فى كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر
هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة
التى هى المطلوبة بالامر بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار
من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا
او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان
الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شئ منها ثم انه
لا خفاء فى انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعنى المعنى المصدرى
فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا فلا يدل على صفة الضرب من تكرار
او مرة او نحو ذلك وما يتوهم من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر
الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا
قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر فى طلب ايجاد
الفعل واين هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون
بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا
قطعا والثانى ان النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع
اشتراكهما فى الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشئ نهى عن ضده

اشارة الى ان فى هذا
التقرير اعادة بقية الدليل
المذكور بعبارة اخرى اذ حاصلهما
ان الامر بمجرده طلب حقيقة الفعل والوحدة والتكرار
خارجان عنها الا انه قاسمهما بقاعدة المكان
والزمان فى عدم الدلالة وبين هنا انهما من صفات
الفعل والموصوف لا دلالة على شئ من صفاته فالدال عليه
ايضا لا دلالة عليه فالفرق بين التقريرين من وجهين احدهما
ما ذكرناه والثانى ان التقرير الاول يدل على ان الصيغة لا دلالة
لها عليهما وضعا واما التزاما فلا والثانى يدل على انها لا دلالة
لها عليهما اصلا وتنبه لى ان تجريد الدليل عليه على المطلوب
كما فعله الحاجبى ليس له كثير فائدة والعبارة الاخرى ان غاية
ما يلزم من دليلك عدم دلالة الامر عليهما وضعا لغويا
وهو المطابقة والتضمن لكن احتمال دلالته عليهما
عقلا وهو الدلالة التزاما باق صاحب رحمه الله
ولا ان الوحدة والتكرار وان كانا وضعين للمعنى
المصدرى لكن يجوز ان يكون للصيغة
بهيئتها موضوعة للصفة والموصوف

او جزئيا من جزئيا
فذهب كثير منهم الى
الثانى ولا شك ان الماهية
المقيدة بقيد الوحدة وثالثها ان
ابن الحاجب صرح فى شرح المفصل بان اسم
الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة وكذا
على الواحد بالحقيقة بخلاف علم الجنس فانه موضوع للتعبير
الماهية واطلاقه على الواحد بالمجاز ومع هذه الاقوال والاحوال
كيف يصح التمسك بدعوى التبادر تارة وعدم الخفاء اخرى لكن ان
يجاب عن الاول بان الامر يقيد تارة بالوحدة واخرى بالتكرار
من غير تناقض ولا تكرار فدل ذلك على انهما ليسا بداخلين
فى الموضوع له وقد يقال احدهما للتاكيد والاخر للصرفة
عن الظاهر الى خلافه ويجاب ان كل واحد منهما خلاف
الاصل اذ التاكيد خلاف التاسيس وحمل
اللفظ على ظاهره اولى من
حمله

والنهي منع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول

المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل اخر سلمنا لكن معارض

بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في

اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق وهو

فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات

والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل

غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك يجتمع ويجامع كل فعل وعن

الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد

العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي

عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما

فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي

النهي عن السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون

فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار

فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما

صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر

ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما

بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية

وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا

للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة

وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت

لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع

الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق

المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد

قد بيّنا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في

اثبات مثله **اصل** ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي

الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد ره هو مشترك

بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على

ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله

الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما

حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من

ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها

وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول

بالفور ستة الأول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي
من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور
لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة
قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل
النزاع ما تكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس على
ترك السجود لادم بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم
يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني
بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا
بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو
شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة
فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير
معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ان لا
يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن
التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين
الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض

١٨٠

بما لو صرّح بجواز التأخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انّه انما يلزم التكليف

المحال لو كان التأخير متعيّناً اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه

واما اذا كان ذلك جائزاً فلا لتمكّنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف

بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فانّ المراد بالمغفرة

سببها وهو فعل المأمور به لا حقيقتها لانّها فعل الله سبحانه فيستحيل

مسارعة العبد اليها فح فيجب المسارعة الى فعل المأمور به

وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فانّ فعل المأمور به من الخيرات فيجب

الاستباق اليه وانّما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور

واجيب بانّ ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على

وجوبهما والّا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانّهما

انما يتصوّران في الموسّع دون المضيّق الا ترى انّه لا يقال لمن قيل له صم

غداً فصام انّه سارع اليه واستبق والحاصل انّ العرف قاض بانّ

الاتيان بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمّى مسارعة

واستباقاً فلا بدّ من حمل الامر في الآيتين على الندب والّا لكان مفاد

الصيغة فيهما منافياً لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتأمل

الخامس انّ كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل

قوله وانما يتحقق المسارعة والاستباق الخ الحصر ممنوع فانّ المسارعة والاستباق اعمّ من الفور اذ الفور هو الاتيان بالمأمور به عقيب الامر من غير مهلة وهما يتحققان في الموسّع بالاتيان لكلّ فرد بالنسبة الى فرد بعده اللهم الّا ان يقال بثبوتها ولم يقل احد بوجوبهما في غير الفور اتفاقاً فثبت وجوبهما في ضمنه وهو المطلوب قال قطب المحققين هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور شرعاً والكلام انما هو في دلالة الصيغة عليه لغة فلا يتم التقريب

اجاب عنه صاحب التقويم بانه اذا ثبت ذلك شرعاً ثبت لغة لان الاصل عدم النقل منه

قوله لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق قيل بعدم تصورهما في المضيق ممنوع فانّ المسارعة والاستباق الاتيان بالفعل من غير توان ولا منافاة بينهما وبين المضيق فلا يتم ما ذكره المصنف والاولى ان يقال بعد تسليم الوجوب في الجواب انه لا يقال لغة ولا عرفاً لمن قيل له صم غداً فصام انه سارع او استبق والتواني لا يكون عند امكانه وهو في المضيق غير ممكن فتأمل

قوله والّا لكان مفاد الصيغة الخ لانّ مفاد الصيغة وهو الوجوب يقتضي عدم جواز تأخير فعل المأمور به ومقتضى المادة اعني المسارعة والاستباق يقتضي جواز تأخيره فبينهما منافاة وهو غير جائز

قوله والّا لكان مفاد الصيغة الخ اقول فيه نظر اذ على تقدير كون الامر للوجوب الفوري كان مفاد حصول التعصية والاثم بالتأخير

اذ الحاصل لا يطلب الا في الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال

هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاضر فالقياس
بالاعم الاغلب جوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر
في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه مخصوص واما
ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال الذي هو عبارة
عن الفور وكلاهما محتمل فلا بد من المصير الى الحمل على التاخير الا بدليل الرابع
ان النهي يفيد الفور فيفيد الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء
نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار اتفاقا وجوابه
يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد بان الامر
قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة فيراد به الفور وقد يرد فيراد
به التراخي وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما
ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد
العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن
الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس
الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فلا يفهمان من لفظه بالقرينة
ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم من
افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام دفع

قوله انما يقصد ... الزمان الحاضر لا يريد ... على ان كون كذلك مجيز وكذا منشئ ... غير قاصد الا الحال ثم لعدم جريانه في نحو قام زيد وسيقوم وهو قائم مما قصد به المضي والاستقبال لان الكلام في المجرد عن القرائن وذلك الان مقترنة كالصيغة المبين ونحوهما نعم يرد عليه اولا ان القول بان القائل زيد قائم غير قاصد الا الحال مبني على ان اسم الفاعل لا يطلق حقيقة على من لم يتلبس بالفعل وهو ثم وثانيا ان دلالته لا شيء على الزمان ثم قال الشيخ عبد القاهر المقصود من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم الا باشعار زمان ذلك الثبوت فينبغي ان يكون بالفعل وقال ايضا موضع الاسم ان يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضاء انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا ... الانطلاق فعلا له وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا يدل على الزمان اصلا ... بحسب الوضع فلا يتم ... من الاسمية ... بحسب الوضع ... من القياس ان ... طلب الفعل ... الفعل المامور به لا بد ان يقع فيها فلا يتم المقصود

الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث
يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ
ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير
بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه

فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول
اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا فذهب الى
كل فريق احتج للاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق
فذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل
في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا
نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف
على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت
ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال
الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان
وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى هذا الكلام
بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال
انما هو في مدرك الوجهين الذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان لو

قوله
فائدة اذا قلنا
بان الامر للفور اما اذا علم
قلنا بان الامر يجوز فيه التراخي فلا
نزاع في انه ان فات في اول اوقات
الامكان وجب الاتيان به في غيره بمقتضى ذلك
الامر واما ان قلنا بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل
على وجوب الاتيان به في غيره ان فات او دليل على عدم وجوبه
فلا نزاع ح في وجوب الاتيان به على الاول وعدمه على الثاني
الا ان ذلك الامر خارج عن محل النزاع واما ان لا يكون هناك
دليل اصلا على هذا ولا على ذاك فهذا محل النزاع فمنهم
من قال بوجوب الاتيان به بمجرد ذلك الامر ومنهم من
قال بعدم وجوبه وثمرة الخلاف ان الامر اذا صدر
من الشارع ثم فات المامور فلا يجب منه القضاء
على الاول حتى يصدر منه ما يدل على عدمه ويحصل
منه عدم القضاء على الثاني حتى يصدر منه
ما يدل على وجوبه

أن يبحث عنه والتحقيق في ذلك أن الأدلة التي استدلوا بها على أن الأمر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على أن الصيغة بنفسها تقتضيه وهو أكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وإنما تدل على وجوب المبادرة إلى امتثال الأمر وهو الإتيان بالمأمور به على المسارعة والاستباق فمن اعتمد في الاستدلال على الأولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث مضى أول أوقات الإمكان مفر لأن إرادة الوقت الأول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الأمر فكان بمنزلة أن يقول أوجبت عليك الأمر الفلاني في أول أوقات الإمكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن يعتمد على الأخيرة فله أن يقول بوجوب الإتيان بالفعل في ثاني الحال لأن الأمر اقتضى بإطلاقه وجوب الإتيان بالمأمور به في أي وقت كان وإيجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وإنما اقتضى وجوب المبادرة بحيث عصى المكلف بمخالفته فبقي مفاد الأمر الأول بحاله هذا والذي يظهر من مساق كلامهم إرادة المعنى الأول فينبغي القول بسقوط الوجوب

أصل

الأكثر على أن الأمر بالشيء مطلقا يقتضي إيجاب ما لا يتم إلا به كان أو سببا أو غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال

بعلم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رض وكلامه
في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي
الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء
امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي
لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان
غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد
الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر
ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته
كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب
او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات
الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى مجريها بالنسبة
الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما
واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا
المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود
المسبب الا ان يمنع مانع وجاز ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل
بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون

قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض شبه
المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحد واجبة
ولا بد لابه وهذا كما تراه ينادى بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول
المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه تأمل وليس التعرض
لتحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف فالحجة لحكم
السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان
القدرة غير حاصلة مع المسببات فبعد تعلق التكليف بها وحدها
بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة
بها ابتداء بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حاصلة لا
يمكن تركها فحيثما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو في الحقيقة متعلق
بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا
الكلام عندك منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا يتعلق
بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في
جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك
الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول
بعدم الوجوب فيها ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي

اراه انّ البحث فى السّبب قليل الجدوى لانّ تعليق الامر بالمسبّب نادر

واثر الشك فى وجوبه هيّن واما غير السّبب فالاقرب عندى فيه قول

المفصّل لنا انّه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث

وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانّه غير واجب والاعتبار الصّحيح

بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيًا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه

احتجوا بانّه لو لم يقتض الوجوب فى غير السّبب ايضًا للزم امّا تكليف ما لا يطاق

او خروج الواجب عن كونه واجبًا والتّالى بقسميه باطل بيان الملازمة

انّه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقى ذلك الوجوب

واجبًا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان

لم يبق واجبًا خرج الواجب المطلق من كونه واجبًا مطلقًا وبيان بطلان كل من قسمى

اللازم ظ وايضًا فان العقلاء لا يرتابون فى ذمّ تارك المقدّمة مطلقًا

وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب انّ

المقدور كيف يكون ممتنعًا والبحث انّما هو فى المقدور وتاثير الايجاب

فى القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلى لا شرعى لانّ

الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعى

فينكر وجواز تحقق الحكم العقلى ههنا دون الشرعى يظهر بالتامّل

٥٨ وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدور وانما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لا ينفك عن تركها اصــل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه نصا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف ههنا انه ذهب قوم الى ان الامر

الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه ومنهم من اطلق

الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت

اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء

في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة

فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقته اعني

ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص

ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد

الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي

او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه انتقال

الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما ستبينه

من ضعف متمسك مثبتيه وعلى قيام دليل صالح سواه عليه لنا على

الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين

احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن

الترك بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه

لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة

ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد

واورد عليه تارة بان الوجوب حكم من احكام المأمور به ولازم من لوازم مدلول الصيغة وليس مدلولا مطابقيا حتى يعد دلالة اللفظ على جزئه من التضمن بل دلالة اللفظ عليه من قبيل الدلالة [illegible]

بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية

للانسان وتقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز فان

تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان

يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا فكل ضد له

كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفا اللازم اما

انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه

يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين

لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد

وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي

عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يصير افعل

هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يصير افعل ولا تفعل صدق خبرا متناقضا

واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب عنه ان كان المراد بقولهم الامر

بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده

الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية الفعل

المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا عن ضده وطريق نقله الثبوت

لغة ولم يثبت ولو ثبت فحصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاجنبية

نحو انت وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية وان
كان المراد انه طلب للكف عن ضده منعا مادعوا انه لازم الخلافين وهو
اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما
ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع
كل مع ضده وهو مح وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة
فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام
وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على
الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى
بالاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى
واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك
فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع
من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية
فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس الا رجحان الفعل مع المنع من الترك و
هو من ذلك واذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا
الجواب لا يخلو من نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام
في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما

يتم على التقدير الثاني فالتحقيق انه يرد في الجواب بين الاحتمالين فيلتقي بالقبول

على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر فهذا الجواب على الثاني

الوجه الثاني ان الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه

المقدور فما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل

والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه

والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكن

تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي

عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول حمل القول بالاستلزام منحصرا في

فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول

بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد

باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع

قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبضده ذلك الامر يحكم العقل انه منهي عنه

والقائل بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس

خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب

اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت

كلام القوم رأيت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلقوا

فيها

فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح فى ارادة اللزوم باعتبار

الدلالة اللفظية وحكمه على الكل بارادة المعنى الذى ذكره تعسف يجب بلا

قرينة بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه فى

برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذى هو

المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب ترك

فعل الضد الخاص وهو معنى النهى عنه وجوابه يعلم مما سبق انفا وانما

نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب قد تقدم و

الثانى ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم

الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب انكم ان اردتم بالاستلزام

الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك

فى الوجود الخارجى على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم

اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم

لنحو ما ذكرنا فى توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل

يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة

واحدة فان انتفاء التحريم فى احد المعلولين يستدعى انتفائه فى العلة

فيختص المعلول الاخر الذى هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت

قوله

ما سبق انفا اى

فى مسئلة مقدمة الواجب قوله

يختص ذلك بالسبب وترك الضد ليس سببا

للمامور به كما ستعرفه ولم يجب

هذه الشبهة بما

اجاب المصنف

وجوابه لو كان

مستلزما للنهى عن ضده

لكان جميع المباحات

وعلى ما عدا ذلك العبادة المامور

بها من العبادات محرمة لانهم

قد قرروا التحقيق فى الجواب عنها مع كون

ترك الضد مقدمة وموقوفا عليه للواجب

وانما يلزمه فى الوجود بلا توقف من الطرفين

يمكن دفعه بان حصول الفعل يتوقف على علته التامة

التى هى عبارة عن حصول جميع الشرائط وعدم جميع الموانع

ومن ذلك ان يكون ما هو ضده لا مانع منه فيتوقف حصوله مع

تركه لان التوقف على المجموع يتوقف على كل واحد من اجزائه

بالضرورة فيلزم توقفه على ترك ضده فهو

مقدمة وموقوف عليه

العلية بينهما او الاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضا تحريم اللازم تحريم

الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم

تحريم الآخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها مانعة من اجتماع

حكمين منها في امرين متلازمين وفيه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين

في موضوع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفا المباح

لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد من ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال

ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه

مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وشناعة

هذا القول غير خفية وطم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم

القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا ظنهم ان ترك الواجب لا يتم الا

في ضمن فعل من الافعال فيكون واجبا تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود

الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود

حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء

والاستغنا جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما

مع انتفا الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك

ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلزم بالوجوب

قوله فيكون واجبا تخييرا ان اراد المجيب ان الواجب ح هو الكلي والتخيير فيه انما هو بحسب افراده لا يمنع المباح لكل واحد من افراده يلزم كون المباح واجبا غاية ما في الباب ان الواجب يتحقق في ضمنه فذلك لا يستلزم البطلان لان الكلي اذا وجب لا يجب كل واحد من افراده اذ تخييره بحصول الواجب لان الكلي يتحد مع افراده في الوجود وان اراد ان المباح ليس واجبا عينيا يتحقق الواجب بعينه كترك الحرام بل انما هو واجب تخييرا غاية ما في الباب ان يكون واجبا تخييرا فهو لا يدفع قول الكعبي بل هو تسليم لما يدعيه لانه يقول بوجوبه مطلقا لا بوجوبه عينيا فقط وقال الزركشي في شرح المنهاج ان المباح لما لم يكن واجبا عينيا تحقق ترك الحرام به ... وكانت تلك الاشيا غير محصورة لم يكن واجبا تخييرا ايضا والتخيير انما يكون بين اشيا محصورة والجواب ان تعينها شخصا غير لازم بل هو خلاف الاجماع لان خصال الكفارة ليست كذلك و تعينها نوعا حاصل فيما نحن فيه لانه اما واجب او مندوب او مكروه او مباح

شناعة الشناعة بالفتح الكراهة والمرارة وهي مصدر شنع بالكسر

فى هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو فى سعة
من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص
لترك المأمور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة فى علة فقد
عرفت ان القول بتحريم الملزوم كتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة
فيه او مقتض له فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة فى الترك المذكور انما
هى وجود الصارف عن فعل المأمور به وعدم الداعى اليه وذلك مستمر
مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جامع شرائط التكليف
مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا
القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما فى العلة فانه قد اتضح
ان الصارف الذى هو العلة فى الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة
الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كانا مما لا
يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة
الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار
اقتضائه ترك المأمور به يكون منهيا كما عرفت فاذا أتى به المكلف عوقب
عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافى التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح
الاتيان بالواجب الذى هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهى متعلقا به

بتلك المقدمة ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع البحث ههنا

الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما بيّنا

عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا

عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع

لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به

وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف

واما باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في

امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعنا بان صحة البناء على وجوب ما

لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج

الى هذا النحو الطويل على ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم

الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان

اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه

منهي عنه ان لا يحصل الامتثال حتى يجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ

لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون

بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب

ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب

لانتفاء

لا انتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا

قلنا اذا تيقن حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده

بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة

واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع

ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت

ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض

ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط

ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يق

بعد اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب

الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا

انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل

فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمر

مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير

تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل

المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر ح فاللازم عدم وجوب

ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه

مقدمة فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضا اليه عليك بامعان النظر

في هذه المباني فاني لا اعلم احدا حام حولها اصل المشهور بين اصحابنا

ان الامر بالشيئين والاشيا على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا

بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة

وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه

يتعين بفعل المكلف قال العلامة ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين

القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال

بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب

واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم ههنا مذهب تبرى

كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا

على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا انه

تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عند الله ثم انه اطال

الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا

مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق حيث قال بعد

نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة اصل

الامر بالفعل في وقت منفصل عنه جائز عقلا وواقع على الاصح ويعبر عنه

الفعل بالنسبة الى الوقت اما ان يكون مساويا له كصوم رمضان ويسمى

قوله او الاشياء سواء كانت متباينة في الحقيقة النوعية او متساوية كالاعتاق والاطعام والصوم في الكفارة وكالاعتاق وحده بالنسبة الى الافراد

قوله على وجه التخيير كقوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة امر بتلك الاشياء على وجه التخيير بجواز ترك كل واحد منها مع الاتيان بالآخر وبتفويض الاختيار الينا وقد اختلفوا في متعلق الوجوب فقال اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة ان متعلقه كل واحد من تلك الاشياء المتعينة من حيث انه متعين على سبيل البدل بمعنى انه لا يجب علينا فعل الجميع ولا يجوز لنا تركه وايها فعلنا تحقق الامتثال لكونه واجبا بالاصالة لا لتضمنه واجبا وقالت الاشاعرة وبعض اصحابنا ان متعلقه مفهوم كلي يصدق على كل واحد من تلك المتعينات اعني واحد لا بعينه ولا خفاء في انه يجب عندهم فعل الجميع ولا يجوز تركه وايها تحقق تحقق الامتثال لكونه متضمنا للواجب ولذلك حكم جماعة منهم العلامة بانه لا نزاع بين الفريقين

بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلاً فهو قال اكثر اصحابنا كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكره قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعله في اول الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعيا فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت وفي وسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه فهو في الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخر عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة

وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام وعوّلنا عليه الاولى منهما ان

الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك و

المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون جزؤه الاول من الفعل منطبقا

على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في

اجزائه بان ياتي بالفعل في كل وقت يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض

لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي

التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون

القول بالتخصيص بالاول والاخير تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على

التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان

الوجوب مختصا بجزء معين فان كان في اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في

مقدما الصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صليها قبل الزوال وان كان

اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما

لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع واحتجوا على الثانية ان الامر

ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره

ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب

العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين

احتجّوا لوجوب العزم بانّه لو جاز ترك الفعل في اوّل الوقت او وسطه
من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بدّ من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما
وحيث يجب فليس هو الّا العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانّه ثبت
في الفعل والعزم حكم خصال الكفّارة وهو انّه لو اتى باحدهما اجزء ولو
اخلّ بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاوّل انّ لا انفصال
عن المندوب ظاهر ممّا مرّ فانّ اجزاء الوقت في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق
الامر بكلّ واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخيّر ففي اي جزء
اتّفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما انّ حصول
الامتثال في المخيّر بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف
الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت
في الموسّع لا يخرج ايقاعه في الاوّل منه مثلا عن وصف الوجوب الموسّع
وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانّه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا
كاف في الانفصال وعن الثاني انّا نقطع بانّ الفاعل للصلوة مثلا ممتثل
باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا
اعني الفعل والعزم فلو كان ثمّة تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث
انّها احدهما على ما هو مقرّر في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على

قوله
والجواب عن الاوّل
انّ لا انفصال حاصل انّ الواجب
الموسّع له في اجزاء الوقت بدل عن
نوعه وان لم يكن له بدل
من غير نوعه وهو العزم بخلاف
المندوب فانّه ليس له بدل اصلا فظهر الانفصال
والافتراق بينهما وهذا الجواب في الحقيقة منع لقوله وحيث
يجب فليس هو غير العزم قوله وعن الثاني انّا نقطع الخ الظاهر
انّ هذا معارضة وفي قوله نقطع اشارة الى انّ هذه المقدّمة
اجماعية قطعية فلا حاجة الى الاستدلال بانّه لو كان
فاعل الصلوة ممتثلا لها لكونها احد
الامرين لجاز الامتثال
بالعزم دون الصلوة
كما في خصال الكفّارة حتى
يتوجّه انّه ان اريد بفاعل الصلوة
فاعلها في جزء الوقت فالملازمة
ممنوعة لانّ الفعل متعيّن فيه ولا بدل
لها وان اريد بفاعلها فاعلها فيما قبل
الآخر فبطلان التالي ممنوع لجواز الامتثال
بالعزم دون الصلوة ويمكن ان يكون منعا
لقوله ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفّارة
اي لا نسلّم ثبوت حكم الخصال فيهما وانّما يثبت لو لم يكن
الامتثال بخصوصية الصلوة فلا [illegible] عليه الرحمة والمغفرة

٧٢

الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيراً بينه وبين الصلوة
حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالاً ثم يكون
الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلاً عند كونه متذكراً بالخصوصية
حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل
فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالاً او تفصيلاً فليس وجوبه
على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب
العزم على الوجه الذي ذكرته وان كان الحكم به متكرراً في كلامهم وربما
استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزماً على الحرام فيجب العزم على
الفعل لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين حيث لا يكون غافلاً
ومع الغفلة لا يكون مكلفاً وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول
الوقت ان الفضيلة في الوقت مستغرقة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج
عن كونه واجباً فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما ان
الاول او الاخر لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخر لما خرج
عن العهدة بادائه في الاول وهو باطل اجماعاً فتعين ان يكون هو الاول
والجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققنا آنفاً
فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز

تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب

باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب

وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع

الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل

في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك

ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت الموسع ومنعه من

اخلاله عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف

ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال

في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب

الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه

ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز اخلال الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت

متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموسع والمخير

فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن

فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة في جزء من اجزاء

الوقت مثل المؤداة في كل جزء من اجزائه الباقية والمكلف مخير بين هذه

الاشخاص المتخالفة بمشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق

المراد بالاول اول الوقت الى ان يبقى مقدار الفعل فاندفع ما قيل من ان عدم وجوبه في الاول لا يوجب اختصاصه بالاخر لجواز تحققه في الوسط ولا حاجة الى الجواب عنه بانه لا قائل بالوجوب في الوسط فلا حاجة الى التطويل وانت خبير بان هذا الدليل لو تم لدل على اختصاص الوجوب بالاخر فقط فلا يدل على ان المقدم نفل يسقط به الفرض

فيرد التخيير انه لا يصح على مذهب من خصص الوجوب بالاول الحق انه يصح بادنى تصرف لانهم وان خصصوا الوجوب بالاول لكنهم قائلون بان الفعل ليس بمتعين في الاول بل المكلف مخير بين ادائه في الاول وقضائه في الاخر ولهذا لم يعص بالتاخير اجماعا

ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت فلا فرق فيه

اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل الا بدليل منفصل عنه وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ثبت فيما قبل ذلك لمقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ويجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل آخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه

لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم
تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عنه اولا
انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده
شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان
مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث
كان الحكم مختصا به ولزمه من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني
بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن
لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان
الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء
المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف لانهن اذا لم
يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه
هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق
به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي
عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت
فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها ان سلمنا ان الاية يدل

محصله ان في التقييد تنبيها على تحقق الارادة في تلك الجواري كما قيل ان ابن ابي
كانت تحت جوار وكان يكرههن على البغاء ويضربهن عليه فشكى بعضهن الى
النبي فنزلت الاية وهو ضعيف لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومن
اعتبر في هذا الجواب بخصوص السبب واجيب بان ما يستفاد من اللفظ وهو

على انتفاء حرمة الاكل بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع على نفيه

ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق

على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ

واحتج اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس

وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية

اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن

اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولو كان كذلك

لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة

الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند

صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها

في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها

عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود

اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما

ذكرتموه بل هي كثيرة منها تقوية الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما

لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها

او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم

خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم حرمة القتل ٧٧

معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة

مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها

وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه وتقدم بيان حكم

الغير بنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء تخصيص

الوصف بالوصف نفي الحكم من غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فبحيث يتحقق

ما ذكروه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم

وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء

عن اقتضاء النفي الذي صرح اليه صون الكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة

اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتأدى ما لا بد في الحكمة منه

فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلانا نقول

ان المقتضى لا يتجه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو

في كونه بيانا للواضح فصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة

ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد فقال ان

تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه

او اثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا

كالآمدي وابي حنيفة رض

قوله وجوابه ان المدعى [illegible]

[illegible] والجواب انه يجوز تخلف الحكم [illegible]

[illegible] كالاجماع [illegible]

الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجى الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعده

لم يكن اخرا وهو خلاف المنطوق واحتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي

دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة

وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين

لا فرق بينهما فان قال فاى معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل

اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واى معنى لقوله في سائمة

الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم

ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل

اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته

للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد

بكون اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت وما نقله

السيد في التسوية بينهما لا وجه له والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل

من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال

بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها اصل قال الاكثر مخالفينا ان الامر

بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما نقل بعض متاخريهم

فا جاز وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط

اصحابنا فى جوزه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بانتفائه كان يامر

السيد عبده بالفعل فى غد مثلا و يتفق موته قبله فان الامر هنا

جايز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط و يكون مشروطا ببقاء العبد

الى الوقت المعين و اما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد و هو يعلم

موته فيه فليس بجايز و هو الحق لكن لا تعجبنى الترجمة عن المبحث بما ترى

وان تكثر ايرادها فى كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته و انما لم

اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم المعنون به الدعوى

حيث حمله على الوجه الذى حكينا ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن

هذا المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب فقال و فى الفقهاء

والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل

او بشرط ان يقدره و يزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع و هذا غلط

لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب و لا طريق له الى علمها فاما

العالم بالعواقب و باحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال و الذى

يبين ذلك ان الرسول لو علمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل فى وقت مخصوص

قبح منا ان نامره بذلك لا محالة و انما حسن دخول الشرط فيمن نامره

علمنا بصفته فى المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم

ولنا اليه طريق نحو الفعل لانه حينئذ يصح ان نعلمه وكون المأمور متمكنا لا يصح ان نعلمه
عقلا فاذا فقد الخبر فلابد من الشرط ولابد من ان يكون احدنا في امره بتحصيل
في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا و يكون الظن في ذلك قائما
مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله
فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر
نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن والرسول حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى
حال من نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد كافية في
تحرير المقام وافية في اثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها
واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه
الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل
بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
واقلها ارادة المكلف فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم
احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع
التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا
لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط
عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الكلام في وقت

المنع

المتسع زمنًا زمنًا ويتجدد في كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه يتجدد بينقطع
وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول
الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان
اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابرهيم بوجوب ذبح ولده
لانتفا شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم والا لم يقدم على ذبح
ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به
كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان
المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه
على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار
عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه
مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي
مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في
امر العبد والجواب عن الاول انه انما حققه السيد اذ ليس النزاع في مطلق شرط
الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرة
على امتثال الامر وليس الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير
كونها منه وعن الثاني فتوجه المنع عليها جلي وعن الثالث المنع من بطلان اللازم في

اى اذا كان النزاع في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا

٨٢

الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد في تتمة تنقيح المقام ما
يتضح به سند هذا المنع فقال لهذا ذهب الى انه لا يعلم بانه مأمور
بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مأمورا به وليس
يجب اذا لم يعلم قطعا انه مأمور بان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء
وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه
فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع
في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع
من بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما
ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من
الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد بعبارة [illegible]
عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع
على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن
بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم
وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل
كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك و
على هذا قوله تعالى فناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا وامثاله

فلا شفاقة من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك

واما الفدا فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر من الذبح او من مقدمات الذبح

زيادة عما فعله ولم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى

وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل العزم

على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل

واما ما ذكره من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال

العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى اصل الاقرب عندي ان نسخ

مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الحكم

الى ما كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة

وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على

الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين

الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود

ولا يدخل بدون ضم شيء منها في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب

غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لازمه

رفع المنع من الترك الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا

بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم

اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق
بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك
يحتمل التعلق بالمجموع بل الجزء الاول الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره
البعض وان كان قليل الجدوى لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع
احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه
اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه
واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ
الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي
في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي
هو جزؤه فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل لا نم عدم مانعية
نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس
كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده
في الواجب من علة وهي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فرفعه مقتض
زوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء
الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل
علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيقه

ذلك يطلب من موضعه وفيما نحن فيه انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه
مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل
آخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من
الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز فحاصل
ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والآخر الاذن فيه فاذا زال الاول
خلفه الثاني ومن هنا يظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الاول بل بانضمام
فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ
الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الاول فان ذلك توسع
في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلنا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل
تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع
الوجوب لتساوي احتمال رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي
معه زواله قلنا الظن يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا واصالة استمراره
فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب المقتضي
للجواز هو الاعم فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب
يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز
ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجوب المقتضي فان الجواز الذي

هو جزء من ماهية الوجوب فقد مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا
يتحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليه الفصل
للجنس لان انحصار الاحكام في الخمس يفيد في النص وبيانه فالشك في وجود
القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق
بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد
كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك
فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول
باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد
فيتساقطان وهذا ظاهر فساقوطهم في اخر الحجة ان النظر يقتضي البقاء لتحقق
مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي
ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء
الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة
ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن
المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب
بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان
دليلهم على البقاء كما دريت بينا كما ان البقاء هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب

لما كان عرتياً من الأذن في الفعل وكونه واجباً ممنوعاً من تركه وكان رفع

المنع من الترك كافياً في دفع حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه

هو الأذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الأذن في الترك على ما

اقتضاه الناسخ كملت فيه الندب وكان هو الباقي **المبحث الثاني في**

النواهي اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو

اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانها المتبادر

منها في العرف العام عند الاطلاق وهذا يدل على العبد يفعل ما نهاه المولى

عنه بقوله لا تفعله والأصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه

فانتهوا اوجب تعالى الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة

في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص

بما نهى الرسول وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى

عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل

من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن

الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر **اصل** وقد اختلفوا في ان المطلوب

بالنهي ما هو فذهب الاكثر منهم الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه و

العلامة في تهذيبه قال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وهو

النهي يستعمل في سبعة معان التحريم نحو لا [illegible]
والكراهة نحو لا تمس ذكرك بيمينك
والتحقير نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا
به وبيان العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلاً
عما يعمل الظالمون والدعاء نحو لا تكلني
الى نفسي طرفة عين والياس نحو لا تعتذروا
اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء ان
تبد لكم تسؤكم واسناد هو التسلية نحو
لا تحزن واختلفوا في معنى الحقيقي فقيل
هو التحريم وقيل الكراهة وقيل كل
واحد منها وقيل القدر المشترك بينها
واما البواقي من المعاني التي يستعمل فيها
فلا حقيقة بحسب الوضع اتفاقاً

انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا
مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى
تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان
متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال في ولا يحسن المدح
على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي
الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق
على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير
مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن
نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود
فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا
يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر متجدد
والعدم باق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم
انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار
في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا
يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد
بها اصل قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي

كان

كالأمر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته
الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة ره اختاره في النهاية فانه نقله
عن الأكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية
الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل
فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية
في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان
يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا للسيد وحسن
منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة
التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد بمتناول غيرها
لم يقبل ذلك عنه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا
بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن
الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تع ولا تقربوا الزنا
وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز
خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام
ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان
كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا ينافيه

غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عد الدوام في مثل قول
الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر منها
الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع
للقدر المشترك اعني لزوم الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث استعماله
في خصوص المعينين يصيره مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث
ان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بالدوام او التكرار
قد حرر في بحث الامر ما ينفع تذكره في هذا المقام
يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا فائدة
لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح اصل
لا امتناع في توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من
اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واحاله قوم وينبغي تحرير محل
النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه
بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع
لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت
بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به منهيا عنه فذلك مستحيل
قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين

في المختصر انه مذهب الجمهور

لكونه

لذلك نظر الى انّ هذا ليس تكليفاً بالمحال بل هو محال في نفسه لأنّ معنى

الحكم بانّ الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان يكون للفعل

جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك

كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها فيها

من حيث كونها غصباً فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا

طلب انّ الامر لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع

وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم

اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث

يعدّ في الواقع امرين هذا مأمور به وذلك منهي عنه ومن البيّن انّ التعدد

بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعاً فالصلوة في الدار المغصوبة

وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو

صحّت لكان مأموراً به من حيث انه احد الاجزاء المأمور بها للصلوة ومنهيا عنه

باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو

متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول انّ

السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم

خاط في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي

لما كان الوجوب والحرمة متضادين لا تنافيين لم يتغير معناه طلب الفعل مع المنع من الترك وطلب الترك مع المنع من الفعل قال بانّ معناه الحكم بان الفعل

... باختيار المكلف فانّ الصلوة لها جهتان كما اشار اليهما المصنف اوليهما كونها صلوة واخريهما كونها غصباً لاستيلائه على مال الغير ظلماً وثانيها انّ الجهتين ليس بينهما ملازمة لانّ الشارع لم يأمر بالكون الغصبي بل انما امر بالكون المطلق فالمكلف يقدر على الاتيان بالجهة الاولى من دون الثانية بان يفعل الصلوة في مكان مباح وعلى الاتيان بالجهة الثانية من دون الاولى بان يسكن في المغصوب من غير صلوة وعلى الاتيان بهما جميعا بان يفعل الصلوة في الدار المغصوبة فظهر انه لا تلازم بين الجهتين وبهذا الاعتبار ذهب جماعة الى جواز اجتماع الوجوب والحرمة وسيتبين المصنف انّ بينهما ملازمة باعتبار انّ الشارع امر بالكون الغصبي لانه لا يصح اجتماعهما لانّ الجهتين حينئذ في حكم الجهة الواحدة [illegible]

عن الكون الثاني لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ

لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق

الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يعقل انفكاكه عن الاخر

وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما

اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد

المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة

الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء

من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة لكن يمنع كونه مطيعا والحال هذه

ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت

وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون

الذي هو جزئهما بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب

هذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما يتعلق بالكليات

باعتبار وجودها في ضمن الفرد فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به

الحكم حقيقة وهكذا نقول في جهة الصلوة فان الكون المأمور به فيها وان كان

كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي

يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على رأي

في وجه

في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية متضمن كونا كليا فكل الصلوة
الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي
المعين عنها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن
الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو
شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما
عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجدي به نفعا اذ لا نزاع في اجتماع
الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد بانهما باقيان على المغايرة والتعدد
بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ومكابرة محضة لا ارتياب فيها ودونه
فبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلع في
مبادي الجدال والعصبية عنادا **اصل** اختلفوا في دلالة النهي على
فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات فهو مختار
جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم
المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال الاخرون بل لانه للغة عليه
والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا
فههنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة
غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتي

بالنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به ولا نعم ذلك عند حصول الامتثال

والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا وانا على الثانية فلانه لو دلت

لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظ واما الالتزام

فلانه مشروط باللزوم العقلي والعرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقودان

يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنه وانها

لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على

عدم اللزوم وبين حجة القائلين بالدلالة مط بحسب الشرع لا اللغة ان علماء

الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب

الربا والانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل

عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين

ان كانتا متساويتين فتعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه سيين

فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى

بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا تعارض

لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة

عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة

لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد

الشيء

الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا

والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع

ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف فيه والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني

بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الشرع اذ

من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع

ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هو هذا في العبادات معقول فان الصحة

فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال لا يدل على وجود الحكمة المطلوبة

والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد

في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه

ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين الاول

ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي

على الفساد واجاب عنه في المنتهى بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما

ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما

هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة

والتحقيق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك فهم وان اصابوا في القول بدلالته

في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا

سابقا الوجه الثاني أن الأمر يقتضي الصحة بما هو الحق من دلالته على الإجزاء
بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي
مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد وأجاب الآمدي بأن الأمر يقتضي الصحة
شرعا لا لغة فلنقل بمثله في النهي فإنتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع
في الأمر والحق أن يقال لا نم وجوب اختلاف أحكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم
واحد فضلا عن تناقض أحكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة
أنه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه أن يقتضي الفساد فمن أين يلزم في النهي
أن يقتضي الفساد نعم يلزم أن لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة الثالث من
للدلالة نظم لغة وشرعا أنه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة النهي
واللازم منتف لأنه يصح أن يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو
فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك وأجيب بمنع الملازمة فإن قيام الدليل
الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وأن الظاهر غير مراد ويكون التصريح
قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فإن التصريح
بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت
لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك
الذوق السليم فالحق أن الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به وأما

فيهما

فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بيّن اذ المناقضة بين قوله لا تصلّ
في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور ولا
ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه

فصول الفصل الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل الحق ان للعموم
في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور
المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في
غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص
السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة
الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى
وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد
اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا
عدّ مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل
كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم لا بغير حقيقة وهو المطلوب وايضا
لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركا بين العموم والخصوص
لكان قول القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك
ظاهر البطلان لازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ

واللفظ الدال على شيء يتأكد بتكرير فيلزم ان يكون الالتباس متأكدا عند التكرير
واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير
الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ
التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها
في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد يتوقف
مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال
للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان
متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة
فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني
منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على
كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ
حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم
فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه
اذ ربما يكون في الخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة
في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى

مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
ملحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبان اثبات اللغة بالترجيح وهو
غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود
المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غير ما يدخل في العموم وهذا ايضا
عن نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص
ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند
عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما
في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن اصل الجمع المعرف بالادات يفيد العموم
حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا
ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه
واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى
الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا
عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو
منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من
قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء

لا يصح الاستثناء فيما اذا دلت القرينة على عدم عمومه كما في صورة العهد ولا نزاع فيه وربما يمنع الملازمة ايضا

منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع

من دلالته على العموم وفيه نظر لان مدلول العلم كل فرد ومدلول الجمع مجموع

الافراد وسنبينها بوجه يعرف عن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا

الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف

التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد

المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف وذلك لدلالة اداة التعريف على الاستغراق

حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو

في دلالته مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي

من شأنها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما يثبت

المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فائدة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة

المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته

اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على

ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا

وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك

امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات

باعتبار وجودها كما علم اتفاقا فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد

بعض

او بعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من
البيوع وتحريم فرد من الربوا او عكسه بجنس مقدار الكرم من بعض المال الى غيره
من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو
معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه
قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان ذلك
على قرينة حالية تدل على الاستغراق ولم ينكر ذلك اصل اكثر العلماء
على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم على
افادته ذلك وحكى المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا
القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوح لكل عدد بدلا كرجل بين
الاحاد في صلوح لكل احد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد
كذا رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة
الدخول قطعا فيعلم كونها مرادة ويبقى ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ
على ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو
اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد موافقة من
الغا انه يشبه اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على
الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ

أما أولاً فالمعارضة بأنه لو أراد الكل لبيّنه أيضاً وأما ثانياً فلأن الأمر
عند القرينة إذ يكفي فيها كون أقل المراتب مراداً قطعاً وفيه نظر والتحقيق
أن اللفظ لما كان موضوعاً للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الإطلاق
محتملاً للأمرين كسائر الألفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة إلا أن أقل المراتب
باعتبار القطع بإرادته يصير متيقناً ويبقى ما عداه مشكوكاً فيه إلى أن يدل
دليل على الإرادة ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب
عن الكلام الأخير فإنا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وإنما هو للقدر
المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص أحدهما ولئن سلمنا كونه حقيقة
في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من أن المشترك لا يحمل
على شيء من معانيه إلا بالقرينة وإن استعمل في جميعها لا يكون إلا مجازاً فنحتاج
في الحمل عليه إلى الدليل فائدة أقل مراتب صيغة الجمع الثلاثة على الأصح وقيل
أقلها اثنان لنا أنه يسبق إلى الفهم عند الإطلاق وهذه الصيغة بلا قرينة
الزائد على الاثنين وذلك دليل على أنه حقيقة في الزائد دون ما هو معلوم
من أن علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الأول قوله تعالى فإن كان
له إخوة والمراد به ما يتناول الأخوين اتفاقاً والأصل في الإطلاق الحقيقة
الثاني قوله تعالى إنا معكم مستمعون خطاباً لموسى وهرون فأطلق ضمير الجمع

المخاطبين على الاثنين الثالث قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن
الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من
الآية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون معهما
سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد
دللنا على كونه مجازا فيهما دون الثلاثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع
في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع

اصل ما وضع لخطاب
المواجهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته لمن تأخر
عنه من الخلق وانما يثبت حكمهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر
اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انا
لا نقول للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي
والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية
مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم احرى ان يمتنع احتجوا بوجوه
احدها انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم
منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقول له بلغ احكامي ولا تبليغ
الا بهذه العمومات وقد فرض نفي عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم
فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد

قوله فبالاجماع لم يتمسك بالنص مثل وما ارسلناك الا كافة للناس وبعثت
الى الاحمر والاسود لان الخصم لا يسلم شموله للمعدومين

بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والأخبار المتلقى عن النبي ص
وفي ذلك اجماع منهم على العموم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين
فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل
والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فانه
لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون
ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل آخر وهذا لا نزاع فيه اذ كوننا
مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

الفصل الثاني

في جملة من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى
كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ
وابي المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر
منهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل
في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل
اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله
اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله
كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة

فقال ادبت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولاكذلك لو اريد من اللفظ في جمعها ١٠٥

كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال

العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض

الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان

ينتهي الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ

موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تع

وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده الرابع قوله تع الذين قال لهم الناس

والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا بوجود

القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى

الخامس علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز فشربت الماء

ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع

عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة

في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجمع يقتضي ارجحية ارادته

على الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال

لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو التحقيق

ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم

ارادة الاقل ممتنعة لوجوب حمل اللفظ
على المعنى الراجح لانا نقول النزاع
انما هو في انه هل يجوز استعمال العام
في الاقل المرجوح مع قرينة مخصصة
ام لا وما ذكرت انما تدل على امتناع
ارادته عند عدم تلك القرينة ولا
نزاع فيه صح

مختصاً باستعماله في الأكثر لانتفاء العلاقة في غيره فإن قلت كل واحد
من الأفراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون
استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون
وإنما الشرط في عكسه أعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على
ما مر تحقيقه وجه فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالأكثر قلت لا ريب
في أن كل واحد من أفراد العام بعض مدلوله لكنها ليست أجزاء له كيف و
قد عرفت أن مدلول العام كل فرد لا مجموع الأفراد وإنما يتصور في
تحقق الجزء والكل لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر أنه ليس المصحح للتجوز
علاقة الكل والجزء كما توهم وإنما هو علاقة المشابهة أعني الاشتراك
في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ العام في الخصوص
من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح
الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن
الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقاً بل لتخصيص خاص وهو ما يعد
في اللغة لغواً ويستكره عرفاً وعن الثالث بأنه غير محل النزاع فإنه للتعظيم
وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة من أن العظماء
يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعمالاً متداولاً

فيم

ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كان

فى خروجه عن محل النزاع لان البحث فى تخصيص العام والناس على العهد

ليس بعام بل المعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف فى هذا العهد بثبوت

صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس

انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز فى المثالين ليس بعام

بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى اعنى الخبز والماء المقدر

فى الذهن انه يوكل ويشرب هو مفهوما معلوم وحاصل الكلام

انه اطلق المعرف بلام العهد الذهنى الذى هو قسم من تعريف الجنس على

موجود معين محتمل وغيره اللفظ وان اريد مخصوص من تلك المحتملات

بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجى على

موجود معين من بين معهود خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق

مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا

له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم

فى شئ فكذا هذا احتج مجوزيه الى الثلثة والاثنين بما قيل فى الجمع

وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة فى

الثلثة او فى الاثنين والجواب ان الكلام فى اقل مرتبة تخصيص العام اليها

لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم
دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما
مثبتا للاخر **اصل** واذا خص العام واريد الباقي فهو مجاز مطلقا
على الاظهر وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل
الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير
منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى
كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء
او غاية وان خص بمستقل من سمع وعقل فمجاز وهو المنقول عن الشيخ
للعلامة احتاره في التهذيب وينقل هيهنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه
لكنها شديدة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في
الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف ببيان الملازمة انه
ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم
وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين
وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقوع في مثله اذ الكلام
في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع حجة القائل
بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق

بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير ١٠٩
والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة
والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده
يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له وعرض
بان عدم تناوله للغير وتناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله
وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي
حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل
في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا
يبقى الحقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ المراد بالكلام
في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق
الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز
وعورض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم
ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو
باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا والمقتضي لكون اللفظ حقيقة
فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة
وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم

حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد فاذا كان الباقي غير
منحصر كان عاما فالجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله لجميع
للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشا الغلط
في هذه الحجة اشتباه كون التناول في لفظ العام او في الصيغ فقد وقع
مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع
للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض
حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما
لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصيغة واكرم
بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط ولعن الناس الا العلماء من المقيد
بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او العهد
مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة
باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم
بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد
صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه
ومعه لما نقلت اليه لا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق
تحكم والجواب انه يجب الفرق فان الواو في مسلمون كالالف في ضارب ومضروب

جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والألف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة
الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز
ونقل من معنى الى اخر فلا نسلم ان الجنس والألف واللام للقيد والحكم
بكون الفتية الاحسنين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على
ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم
وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث بمتحقق في العام
المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما
كلمة برأسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول
مقدما على الاستثناء فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازة

اصل والاقرب عندنا ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير
محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مط ولا اعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه فمن
الناس من انكر حجيته مط ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على
اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالأول حجة لا الثاني
ولا حاجة بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية
الضعف والسقوط فذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين

اوثلثة على الرابين لنا القطع بانّ السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري

فاكرمه ثم قال لعبده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام

غير من وقع النصّ على اخراجه عدّ في العرف عاصيا وذمّه العقلاء على المخالفة

وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتجّ منكر الحجية بوجهين الاول

انّ حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته

واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على

شيء منها فتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع

مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصّل فانّ

المجازية عنده انّما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق

الثاني انّه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة

والجواب عن الاول انّ ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل

على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على

تعيينه كما في موضع النزاع فانّ الباقي اقرب الى الاستغراق ومع ما ذكرنا

من الدليل تعيينه لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته

للبعض مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم

ما عرفت في بيان افادة المفرد المعرّف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد

هيهنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض وسقط ما ذكروه
هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع اذ لا يمكن
المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع
مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي
وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وايضا
الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل
الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان
الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي
اصل وذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام
قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم
الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض
العلماء وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع
في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام
العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين
قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما
الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم

المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظن

ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام

قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين باختياره

لكنه ضعيف وربما قيل ان عمر ابن عبد الله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور

المخصص يجب اعتقاد عمومه وجزمه ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير

الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام

ذلك القائل هذا غير معتد عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب

العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد واذ عرفت

هذا فالاقرب عندك انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث

عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه

كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا

فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن

الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع

ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا

لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما

اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه ما الا سبيل اليه غالبا

اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط

لأدى

لأنه يحتمل ابطال العمل بأكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث بأنه لو وجب

طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة

ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في

المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا فان العرف فاض

ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ

عن حقيقته وبهذا احتج العلامة ره على مختاره في التهذيب وهو كالصريح

في موافقة هذا القائل فتأمل فالجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات

قال في الحاشية الاحرى بالتأمل اشارة الى احتمال كون

اكثرها مخصوص كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل

البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق

واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه الخلاف والبحث

ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد

مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب

القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه

فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه اجيب بمنع المقدمتين

اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه

كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث او يبحث فيه المجتهد ويحكم ثم

استدل على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة وليس بشيء لانه في النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء في وجوبه تبعهم كلامه وانت خبير بان هذا البحث وان كان احرى على نفي اشتراط القطع لكنه يدل على نفي اشتراط الظن اذ معناه على عدم الفرق بين التخصيص والتجوز وبعد تسليمه يلزم نفي اشتراط الظن لعدم اشتراطه في المجاز اتفاقا وبعد مقصود ... ملا ميرزا ره

مجملا يرجع به عن حكمه وهو ظا

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يذكرون باقي انواع المخصصات لان الحال فيها كما في الاستثنا ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثنا المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحد ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال آخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثنا في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا لا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة ره في يب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها والذي يقوى

في نفسه ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة

وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كما ذهب الواقف ولا لكونه

مشتركا بينهما مط كما يقول المرتضى وان كنا في المعنى موافقين له ولولا

تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه

فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه

الى كل واحد منها لو انفرد فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي

وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك

الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك

بشيء يرجع الى اللفظ هذا ولكن الحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفته في مذهب

الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها

متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة

بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المط كما هو ظ فالحاجة

الى القرينة في الحقيقة انما هو لتخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه

المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها

بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع

فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة

متصور تفصيلاً او اجمالاً كان الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه
اعني تصور المعنى والموضوع له خاصاً ايضاً وهو ظاهر لا لبس فيه وقد يتصور
معنى عاماً تندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظاً
معلوماً او الفاظاً معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام
فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضاً عاماً وله
ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها
معلومة اجمالاً اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي
كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له خاصاً فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة
فاعل مثلاً من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع
عليه فعموم الوضع والموضوع له في تلك بين ومن القسم الثاني المبهمات
كاسماء الاشارة فان لفظ هذا مثلاً موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه
لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم
يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته
وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا
ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة

فلو كان

فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في البواقي

ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو

نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعة

باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين

مخصوص وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها

من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب

الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا

عاما لكل ابتداء معين مخصوص كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا

عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص

فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا مهد هذا فلنا ان ندعي ان ادوات الاستثناء كلها

موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الافعال

فلان الاخراج بها انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة

اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت

فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك

وهي تحصل بامرين منها كونه موضوعا وضع الادات اعني بالوضع العام وهو في

الاغلب كائن بكونه مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك

وعلى هذا فاتى الاخرين اذ يعين الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج
فى فهم المراد منه الى القرينة كما فى نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع
بالوضع العام انما هى بالقرينة وليس فى ذلك من الاشتراك فى شىء لاتحاد
الوضع فيه وتعدده فى المشترك لكنه فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة
على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة
انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق ويدل
على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج بتعيين المراد منها
الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا
يمكن حصول جميعها فى الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع
اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كون
من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار
معنى والى الجميع باعتبار آخر فى حكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان
القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد فى وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما
سبق ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا فى الكلام
الاخرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون
الوضع فى الاصل للاعم وعكسه ثبوت خلافه احتج المرتضى بوجوه الاول ان

القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني واعط اصدقائي الا واحدا يجوز ان
يستفهم المخاطب هل اردت استثناء الواحد من الجملتين او جملة واحدة ولولا انه مستعمل فيهما
لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في
معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها متجوز بها في احدهما انها
حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء
يعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعي من خصه
باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلته ومن رجعه اليهما انه اذا اختص
بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين
واذا كان الامر على هذا وجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه
الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز
القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء
المتعقب لجملتين من ان يكون راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه
من المحال الا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع
على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما
يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد
فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب

مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نعقد فيهما ولا نقطع على شي منهما

الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني وخرجت

ذكوتي قائما او في الصباح او مسا او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره

من الحال وظرف الزمان وظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به

جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه

وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض

الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد

من الاستثناء والحال والظرف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي

بعد تمامه واستقلاله ثم قال وليس لاحد ان يرتكب الواجب فيما ذكرناه

القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يمنع دليل على

خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق

بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي

يعقبه الحال والظرف هو العامل دون ما تقدم وانما يعلم في بعض المواضع

ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص الا

بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك

او لكونه موضوعا بالوضع العام ولعدم ظهوره فيما هو حقيقة فيه

كماية قول اهل الوقف ولغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن
الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين
على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من
وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع
او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه
وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه
لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع
الى الجميع وجوه ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء
بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى
في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حروف العطف
يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله
ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع
عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذا ما هو بحكمها وثالثها
ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذا
الاستثناء بغيرها والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها
ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض

بحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى
من ان تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول
الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل
المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة
اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو
قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك
ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لو الحق الكلام بعد فراغه
من شرط واستثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا
لم ينقطع فاللواحق لاحقة به مؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة
المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع على
ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا كالاول في الاستثناء ولو سلم
فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس في اللغة كالاول وعن الثالث بان
ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان
فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد
المشية في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما دخلت المشية

فى كل هذه المواضع ليقف الكلام على النفوذ والمضى لا لغير ذلك فان قيل

كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولو لم يحتمل التعلق

بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا

لكنهم نقلوا اجماع الائمة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته

للجميع لا توجب ظهوره فيه وانما تقتضى التجوز لذلك والشك فيه فرقا

بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار

صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا

وجه للتشبيه بها فى هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح

للجميع ومع ذلك فليس بظاهر فيه ولا شئ مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى

ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود

والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من يصلح هذا

اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون

بذكر ما يدل على مرادهم فى اول الكلام هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة

كذلك يريدون الاستثناء فى الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة فى الحكم

بالاختصاص وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال فى الكلام وعدم الفراغ

منه بالنسبة الى الملحوق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق

والتأثير فيه لتمييز حكم ما يصح لحوقه بالكلام عما لا يصح لا لصيرورتها
ظاهرة في التعلق بجميعه وإن كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل
المؤثر واحتج من خصه بالأخيرة بوجوه الأول أن الاستثناء خلاف الأصل
لاشتماله على مخالفة الحكم الأول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في
الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض
وإنما خصصنا الأخيرة لكونها أقرب ولأنه لا قائل بالعود إلى غير الأخيرة
خاصة الثاني أن المقتضي لرجوع الاستثناء إلى ما تقدم عدم استقلاله
بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وأفاد
فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه إذ لو جاز مع فائدته واستقلاله أن تعلق
بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه أن تعلقه بغيره الثالث أن من حق
العموم المطلق أن يحمل على عمومه وظاهره إلا لضرورة تقتضي خلاف ذلك
ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها
بلا ضرورة الرابع أنه لو رجع الاستثناء إلى الجميع فإن أضمر مع كل جملة
استثناء لزم مخالفة الأصل وإن لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء
أكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في إعراب واحد لنص
سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الأثر الواحد

الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه وبها

تقدّم فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى

راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك

لان ما كان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا

بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال

الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمتنع

من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فيكون

مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء

للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة

لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما

على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل

الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتأخرين فظ وكذا على القول بان

المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فلانه اسمان مفرد

والمركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء

مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق

بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل

فادهذا التعليل بل تم دليله بحوب
المذكور تسليم ماذة الشبهة ولا تصحيح
جوابا ورد الدليل وانما هو ايراد على
بعض اقوال المسألة فانصرف
هذا الشق الى ان رجع الى
الثالث يجيب والجواب العراده
هذا الشق غير مطابق للتعبير
مراده لما كان ...
وانما الاهتمام ببيان عدم المطابقة
وفي التعليل غاية ما في الباب

يعني الأصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذه فإن الخروج عن
أصالة الحقيقة والمصير إلى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب
الريب بلا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالأخيرة في الجملة مقطوع
به فتعليل ترك العمل بالأصل ح لدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة
وذهول لأن دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الأصل لقبل
الاستثناء وإن انفصل في التلفظ عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا
بل وغيره من اللواحق والبديهية تنادي بفساده وإن كان المراد أن الظ
من المتكلم باللفظ العام إرادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الأصل
القاعدة أو استصحاب هذه الإرادة فوجه المنع لبيط لأن الاتفاق
واقع على أن المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام له أن يلحق به ما شاء من اللواحق
وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بإرادة المتكلم ظاهر اللفظ
حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال إرادة غيره ولو كان صدور اللفظ
بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات
وقته منافيا له وموجبا رده ويتمشى ذلك إلى الأخيرة أيضا ولا
يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم أن المقتضي لصحة اللواحق
وقبولها مع الاتصال إنما هو نص الواضع على أن له يريد العدول عن الظ

ان ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام خشية منه فلم يقع
الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال
نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص
الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم
يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا
للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل
الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء
وان قد عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالندب في صيغة الامر
فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرينة
تدل على الندب في ذلك لان اقتضاءها كون الفعل راجحا امر متيقن
وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في
التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه
واقعا في محله غير منتقل عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة
في الندب فقط وهذا مما يفرق بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة
بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا
الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند بعض الاصوليين العمل

فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يتوقف على ارادة
النادب بخصوصه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا
فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض
ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا من موضوع اللفظ
ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما والزم
من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الكل متجوزا في ومتعديا
عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم
الوضع في المفردات وانتفاء الدليل في كلامه على الواقع على كون الهيئة
التركيبية موضوعة للتعليق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لا شكل
جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها
نظر فقد عرفت غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي هنا مفقودة
والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي
عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول بان العود الى الجميع عندنا
وعند السيد رض محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله

ظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه لا تعلق له بغيره وجوبا
ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز
مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن
لازما قال علم الهدى رض مشيرا الى هذه الحجة فى جملة جوابه عنها هذه
الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان
الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف فى ذلك كما نذهب
نحن اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره
وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذى
ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر على ذلك وعن الثالث بنحو
الجواب عن الثانى فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير
الاخيرة بمجرد اللفظ نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى
وعن الرابع بانا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد
الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل فى
المستثنى منه وهو فى موضع المنع ايضا لضعف دليله ومذهب جماعة
من النحاة ان العامل فى المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها
الفعل بالآلة والعامل ما يتقوم المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى

في المستثنى هل العامل

عليه الائمة صح

ان المستدل لا دلالة على ظهور عدم تخصيص غير الاخيرة بمجرد ما قال المجيب فالاولى منع الظهور لكنه وكان هذا من مراد المجيب لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه مرجوح بناء على ادعاء المستدل ظهور اللفظ فى العموم واستصحابه وعدم دليل على العدول لكنه لا يكفي ان احتمال المرجوح لا يضر المستدل لان دعواه الظهور لا القطع فالاولى فى الجواب منع الظهور حين تعقب الاستثناء اذ امكن المنع والاقلاب سلطان العلماء

كما ان حروف النداء نائب عن انادي وهو المبحث سلمنا لكن يمنع عدم جواز
اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة يعتنى بها وانما
ذكر نجم الائمة رضه انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد
جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك
فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد
عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد
حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا
كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين
مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك
بعض محققي المتأخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع
سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم
كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة
انهم يخبرون عن الشيء الواحد بخبرين متضادين نحو هذا حلو حامض
ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما مخصوص او في احدهما
بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي
كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم

انتفاء

١٣٣

انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف
المفروض والثالث هو المطلوب ثم ايد بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان
والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم
المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز و
قد نقل هذا الحكم اي نجم الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول
بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبتضاده وبحجوب عن الحاكمين
بان الاستثناء عن الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدم
لان تعليقه بالاخرين يقتضي الغائه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك
عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية
فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين
اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى من ذلك الى
العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما
استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير
زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه
يرد الاقرار الى التسعة فيفيد ذلك نظم وعن التاكيد بالمنع من انه لم ينقل
عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه

قوله وقد نقل هذا الحكم ايضا اه
نقل نجم الائمة الحكم بجواز قام
زيد وذهب عمرو الظريفان عن
الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه
القول بان العامل في الصفة هو
العامل في الموصوف وان تضاده
فسيبويه قال بان قام زيد و
ذهب عمرو الظريفان وهذا
النقل يخالف ما نقل عنه من النص
على عدم الجواز ... في هذا الكلام
تاكيد ومبالغة في ان النص على عدم
الجواز لم يثبت ... النص
على الجواز منه صالح رحمه الله

وبيان ذلك اذا قيل له على عشرة
الا اثنين الا واحدا فالاثنين هنا
بمعنى واحد لاخراج الاستثناء واحدها
فيبقى الاقرار بالتسعة وبعد ارجاع
الا واحدا لها يخرج واحد فيبقى ثمانية
وهو المطلوب
منه
صفا

ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى
فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات
المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منها حكم الاستثناء خلافا وترجيحا
وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط
الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج
السابقة لم تشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتميز المختار فيها عن
المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع
الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية و
حكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار
هو التوقف ووافقه العلامة في يب وهو مذهب المرتضى ره ايضا وله امثلة
منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن
والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني يخص
بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب
لنا ان في كل من الحمل على التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام
حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني
فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على
المطابقة

١٣٥

على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريًا على مقتضى الوضع وكان كالاول

من قبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظه معناه الحقيقي وبضميره

معناه المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو

المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم

بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت

تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المظهر وصيرورته

مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته

فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون

الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع المضمر لما كان المرجع

ظاهرا فيه حقيقة لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه

يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف

ظاهر المرجع حقيقة وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع

فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما ما فلا يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا

فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم

التخصيص هو الاضمار لان التقدير لا يتربص بعولة بعضهن وكذا في نظائرها

واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار ففيه

وقد يق الظاهر او مرد دلالة من الضمير يتوقف الضمير عليه بخلاف العكس وحمل الاول على خلاف الظاهر اولى من حمل الاخر عليه لان ذلك يبعد فيكون الترجيح بقول الشيخ وهو عدم التخصيص صاحب

قال بعض المحققين وضع الضمير على ان يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له فان اريد به المعنى الحقيقي للمرجع فهو حقيقة وان اريد به المعنى المجازي فهو مجاز لان الضمير بمنزلة الظاهر في حكمه وقال بعضهم وضعه على ان يراد به ما اريد بالمرجع فاذا كان الضمير موافقا للمرجع في المراد فهو حقيقة والا فهو مجاز سواء كان المرجع في التصور حقيقة او مجازا

اضمار نقل بعض

ظ بعد ما قررناه ولا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فانه لتعارض

انما هو بين التخصيص والمجاز والظ تساويهما وان ذهب بعضهم الى ترجيح

اراد بالمجاز هنا التجوز الحاصل في ضمن التخصيص

التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي

مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف

وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ

عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير

العايد الى الظ اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم

من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك

والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني

المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز

في لفظ العام ولا يحصل الفرار من مجازية الضمير بقبول اختصاص التخصيص

به بقاء المرجع على حاله في العموم فلم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على

الاخر فبعدم وجب التوقف **فصل** لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم

الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف فالاكثرون على جوازه

وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين

فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكونه دلالته على ما يتناوله

اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص ... العام المخصوص ...

اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى ظاهرة
وليس الامر ههنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان
المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون
العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة
بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التى هى حجة او كلها لا يقصر فى القوة
من دلالة العام على خصوص الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العموم حتى

اصل لا خلاف فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر وفى جهة ظ ايض
واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطـ وبه
قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره
مطـ وهو مذهب السيد فانه قال فى اثناء كلام له على انا لو سلمنا ان العمل
قد ورد الشرع به لم يكن فى ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس
من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان
او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا
ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون الخبر الواحد
دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا
يوجد عليه دلالة فاذا وجد الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان

تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى لان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص
اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص وقد نفى بالمرة الاحتجاج للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب
قطعى وخبر الواحد ظنى والظن لا يعارض القطع لبعده عن مقاومته فيلغى والثانى
انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص فى الازمان والتخصيص
المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص
العام على الغاء الخاص وهو قائم فى النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص
وقع فى الدلالة لانه دفع للدلالة فى بعض الموارد وهى ظنية وان كان المتن
قطعيا فلم يلزم ترك القطعى بالظنى بل هو ترك الظنى بالظنى وتقريره
وهو ان عام الكتاب وان كان قطعى النقل لكنه ظنى الدلالة وخاص الخبر
وان كان ظنى النقل لكنه قطعى الدلالة فصار لكل قوة من وجه
فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثانى ان الاجماع الذى عينوه
وهو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ فلا
يلزم من تاثير الشىء فى الضعيف تاثيره فى القوى فليتامل حجة المفصلين
ان الخاص ظنى والعام قطعى الا ان يضعف العام فذلك عند الفرقة الاولى
بان يدل دليل قطعى على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص

بمنفصل لان التخصيص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي
يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب
التجوز بالجواز سواء وان كان ظ في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل
لانه اقرب الى الحقيقة ص
ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا تنافيه قطعية المتن
واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض
فوجب الوقف والجواب بترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين
واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا وقد مر ما
قاله المحقق ههنا بعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى خاتمة
في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظ فاما ان يعلم
تاريخهما اولا والاول اما مقترنان اولا والثاني اما ان يتقدم العام
قيد به الاتكاد ويوجد الآن يريد به المقارن المتاخر
او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام
على الخاص بلا خلاف بعبارة الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص
قد وردت روايات معتبرة تدل على انه اذا ورد اليكم منا روايات متخالفة فاعملوا
بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله بني على جواز
لا تخصيصا والا لزم تاخير البيان عن العام
تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق
وغير المجوز بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ
حضور وقت العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل

ان حملت الحجة على تقرير الاول والجواب منع
ان العام قطعي الدلالة كما اشار
اليه بقوله وهو ظنية ولكن قوله فلا
ينافيه قطعية المتن ليس في محله ظاهرا
لان المستدل لم يجعل قطعية المتن
وحدها منافية للتخصيص بل جعلها
مع قطعية الدلالة منافية له والا
في ذلك بين وان حملت على التقرير
الثاني يعني ان ما كان ثبوته ظنيا
لا يعارض ما كان ثبوته قطعيا فالجواب
منع ذلك ما اشار اليه بقوله فلا ينافيه
قطعية المتن لانه كان الواجب عليه
ان يقول قطعية السند اذ المتن يطلق
عليه لغة وعرفا على ما دل على الحكم من
النطق لا على السند وهو المراد هنا
لانا نقول المتن اذا ذكر في مقابلة
الدلالة يراد به السند كما وقع في المقام
واذا ذكر في مقابلة السند او سط
كما اذا قيل قطعي السند ظني المتن
يعتبر فيه الاضافة الى الدلالة اي
ظني الدلالة صالح

١٤٠

وسيأتي تحقيق ذلك لنا الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه
وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم
بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص
اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذا
العمل بالخاص فانه يقتضي صرف دلالة العام عن بعض جزئياته وجعله مجازا
فيما عداه وهو هين عند غير المحذورين فكان اولى بالترجيح ومما
يوضح ان العمل بالعام على تقدير التاخر عن وقت العمل بالخاص يقتضي
نسخه والنسخ تخصيص بالازمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى
من التخصيص في ازمان الخاص وضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة
الى التخصيص لا بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك
في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص
في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر حجة
القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال
لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا والى ان
ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اخص الدلالة المطلوب واجمال

لذلك

لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل
زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما
عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديل الجزئيات وذكرها
بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها المنافية من المناقضة بخلاف ما اذا كانت
مذكورة باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يصار الى النسخ لما
بينا من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع
فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض
اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه
انه يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ ههنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز
تأخير البيان وكأنه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من
دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان اولا
فلا معنى لجعل صورة التقديم من تأخير البيان والجواب عن هذا التعليل
اولا انا لا نسلم عدم جواز تأخير البيان وثانيا انه على تقدير تسليمه لا يكون الخاص
البيان متأخرا ولم يتعرض السيد ههنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله
مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص الرابع ان يحمل الشيخ

١٤٢

وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايض لانه لايخرج فى الواقع عن احد الاقسام

وقد بينا ان الحكم فى الجميع العمل بالخاص وما قيل بان الخاص المتاخر ان ورد

قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا

وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح

الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان العام قطعيا

والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا فعلى الاول يعمل بالخاص

ايض واما على الثانى فلا يجوز بل يكون ناسخا مردودا فهذا ترديد الخاص

مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا

وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاص والحال هذه على العام فجوابه

ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال

التخصيص مطلق مع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضى عدمه

الا ان يدل دليل على وجوده والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال

النسخ ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان

احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك

غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك فى نفيه بالاصل ويلزم منه نفى المشروط

الذى هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ

وانّه اذا تردّد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدّم ولا نصار الى النسخ الا

حيث يمتنع التخصيص كما فى صورة تأخير الخاصّ عن وقت العمل فانّ التخصيص ممتنع

ح لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضى

المصير الى التخصيص حيث لا يدلّ على خلافه دليل فالاشتراط انّما هو المعد

عنه الّا انّه من البيّن انّه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص

وان سلّمنا تساوى الاحتمالين فالاشكال مختصّ بما اذا كان العام قطعيا

اى احتمال النسخ واحتمال التخصيص وذلك على ان يكون التخصيص بشرط

والخاصّ ظنيا فليختصّ التوقّف به اذ ما عداه من الصّور خالص من هذا التو

وهو ان يكون العام والخاص قطعيين ام ظنيين او يكون العام ظنيا والخاص قطعيا

قّف فلا وجه لتخيّل التوقّف به فى تقديم الخاصّ بقول مطلق للتردّد بين ما

ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصّورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على

حاله فى الباقى ولعلّ هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة

عن تأديته الّا انّ سوق كلامه يأباه هذا وينبغى ان يعلم انّ اثر هذا الاشكال

على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر انّ جهل التاريخ لا يكون

الّا فى الاخبار واحتمال النسخ انّما يتصوّر فى النبوى منها وهو قليل عندهم

كما لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقدّم

احدهما وتأخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فانّ تاريخ نزول آيات القرآن

مضبوط محصول لا خلاف فيه وانّما يصحّ تقديره فى اخبار الآحاد لانّها هى

دبها عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد سقط عنه

كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى

في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه

الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وفيما ذهب اليه من التوقف هنا مذهب

من قال بالنسخ في القسم السابق وجه نعم بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنا لكن

ظ لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما

فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل

المطلق هو ما دل على شائع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما

يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شائع في جنسه

وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة

فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع

بوجه ما حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع

عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه آخر والاصطلاح الشايع

في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد

فاما ان يختلف حكمهما مثل اكرم هاشميا ولا تهن هاشميا عالما فلا يحمل

احدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا وسواء كان الخطابان المتضمنان

لهما من جنس واحد بان يكونا عتق رقبة وصيامين ام لا كان يكون احدهما اعتاقا والاخر صياما وسواء اتحد موجبهما او اختلف الاول في مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما فلا ح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد بهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساويهما

الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط
او التوقف فيبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال
في النهاية واجاب عنه بما يرجع عنه الى ان حمله على المقيد يقتضي تيقن
البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك
اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستدلا مع الدليل الاخر من غير تعرض
للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في
المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما
الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو مؤمنة تخصيصا واخراجا للبعض المسمى
من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا
فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا
له فكذا المقيد المتأخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا
للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع
الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان
المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب
حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها
قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب

منفيين فيحمل عليهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق
المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في شرح التلويح
فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كالاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على
المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا
مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاول

اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا او لفظا مفردا او مركبا
اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك
لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار
لتردده بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل
وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث تقدمه
امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو
وكالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
فان تقييد الحل بالاحصان مع جهل الاحصان اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد الاولى

ان المطلق في هذا القسم يحمل على المقيد ان
قضى تقييده بان وجد علة التقييد
مشتركة بينهما كزيادة القربة في المثال
المذكور مثلا وذلك لان القياس دليل
شرعي فلو حملنا عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل
لزم ترك احدهما مع زيادة وهي ترك
القياس ايضا واما عدم الترك فضلا
عن الزيادة وان لم تقتض القياس تقييده
لا تقييد المطلق لعدم دليل يقتضيه كما
الصوم في كفارة الظهار وفي كفارة
اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع
دون الآخر ولم توجد علة التقييد مشتركة
بينهما يحمل كل واحد منهما به وهو نطق
لانه لا يلزم من عدم الحمل ترك احدهما

ذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار
القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظة
اليد عند الاطلاق هو كل العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه فقط [illegible]
فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا وهو ظاهر فيه
فاين الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان
لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق
والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى باناملهِ وكتبت بيدي وانما كتبت
باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان
يقع على جملة تختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع
اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان القطع
يطلق على الابانة وعلى الجرح تقول لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال
والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز فلفظ اليد وان كان
مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة
وذلك اية كونه مجازا والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير معقول
بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة

وان

وان كان استعمال النفي الابعاض متعارفا دون الانتفاء فان ذلك بمجرده ١٤٩

لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم

والواقع خلافه وعن الاخير بانه فانا قد بينا ان القطع ظ في الابانة الثانية

عدّ في المجمل نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام

لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا وقيل

وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد

فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا

وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال

يعني ان ثبت كون لفظ الصلوة والصوم والنكاح حقيقة شرعية في الصحيح

كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ممكن باعتبار فوات

الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له

لان الاخبار بكون كلام الشارع [illegible] حقيقة

حقيقة شرعية كما هو الظ وقد عرفت فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله

يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا

طاعة الا لله كان معينا ايض ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايض فالظ انه يحمل

اي لو فرض انتفاء الحقيقة العرفية [illegible]

على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما

لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال

لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو بط لانا نقول ليس هو منه وانما هو

[illegible marginal glosses]

ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف في ذلك فهو كالعدم اذا كان بلا منفعة
احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال
اخرى فكان مترددا بينهما فلزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان
فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب
يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه
ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فلكونه على السواء ممنوع
بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء
الفعل الشرعي ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون
هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا
كان لحكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الاجمال
والجواب فيه ما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم
المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض
ولنا على الاول لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه
انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير والخمر والحرير
والامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال

اشارة الى ان ... وان كان مجازا في اللغة لكنه
حقيقة في العرف حتى انهم يفهمون هذا المعنى من غير تقدير
الفعل في نظم الكلام ولو تنزلنا عن كونه عرفية لوجب حمل اللفظ
عليه ايضا لانه راجح على غيره من المجاز ...

المخالف بان تحريم العين غير معقول فلابد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال الكثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله

اصل المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الخ فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان للمقدار الزكوة المأمور باتيانها والفعل من الرسول ص كصلوته فانها بيان لقوله تعالى اقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان لئلا يلزم تأخره عن وقت الحاجة اذا عرفت

تفصيله انه اما ان يقدر جميع ما يمكن تعلقه بالعين من ...

قال ره والوجه الآخر انها ليست بيانا

الافعال والتصرفات او لا يقدر شيء منها او يقدر بعض معين او غير معين والثلثة الاول باطلة فتعين الرابع وهو الاجمال اما بطلان الاول فلانه افراط وتجاوز عن الحد لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها اما بطلان الثاني فلانه يلزم ابهام اللفظ وهو غير مناسب للكلام الحكيم هذا اذا لم يرد تعلق التحريم بالعين اصلا واما اذا اريد تعلقه به لكن لا باعتبار تقدير في نظم الكلام بل باعتبار انه اطلق العين عليه من باب اطلاق المجرد ... كما ذهب اليه بعض الحنفية فيعود الكلام الى هذا الاطلاق ويجري فيه الاحتمالات الاربعة المذكورة والكل باطل غير الاخير واما الثالث فلعدم ... خصوصية شيء منها فيلزم الترجيح بلا مرجح وللقائل ان يقول كما في الاول محذور التجاوز عن قدر الضرورة كذلك في الرابع محذور الاجمال فلا وجه لترجيح الرابع على الاول لان في اضمار البعض يفضي الى التعطيل ولان اللفظ ... و التزام المحذور الذي اقبح من التزام المحذور الذي لا يدوم لانا نقول ذلك معارض بان اضمار الجميع ادخل من اضمار البعض لان الاضمار في اللغة اكثر من الاجمال كما صرح به الآمدي وعلم ان النزاع انما هو اذا كان الفعل الصالح للتقدير متعددا واما اذا كان واحدا كما في قوله تعالى واسئل القرية فلا اجمال اتفاقا كما صرح به الفاضل التبريزي [illegible] عليه الرحمة

هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون
مطلقا وفصل المرتضى فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير
بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة فان الظاهر محتمل للمجاز
ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق
بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله
الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر
كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير
بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصص وهذا
المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول
السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في
اصل البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه
يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت
الخطاب ولو كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من غفلة العلامة عن قول السيد
وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد
والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في مباحث

النسخ عنده شرطاً من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين
التخصيص والنسخ فاما ما توهمه عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز
ويمكن ان يقال ان المخالفة بين العلامة والسيد في جواز التأخير من جهة
التأخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث يقال ان
وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد فيه خلافه
واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة
في كلا الوجهين ومثله وكأن العلامة لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين
له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا
من التأخير سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب به على ما ستسمعه وستبين ضعفه
ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين
او رد عليه القرآن
نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب
عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به حجة المانعين على عدم جواز
تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يتبين له
في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء
الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه
يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا تبين
له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا يعلم من حجة المفصل وكذا الجواب

يرد ان جهة النسخ فلا يصح قوله لا يكاد ينفع
تقريرا للدفع ان كلام السيد في الكل
يشعر بالموافقة في كلا الوجهين بمعنى
انه يقتضي عموم المنع كما لا
بالبيان الاجمالي كما

بان يقال هذا ايضا مفقود في خطاب العربي بالزنجي
مع الحكم لا يجوز دونه بيان ذلك ان الحكيم
وان لم يفهم شيئا يعلم ان خطاب الحكيم
لا يكون عبثا فيعتقد ويوطن نفسه
كما ذكرت فلا فرق بين الامرين كما
ذكره السيد في الذريعة وللقائل ان يفرق
بينهما بان المخاطب بالمجمل يعلم بعض
انواع الخطاب المراد به وانما يشتبه عليه
تفصيله بخلاف الخطاب
بالزنجية فانه لا يعلم المخاطب كونه
امرا او نهيا او خبرا او استفهاما او
تمنيا او تشبيها او قذفا او مدحا
او ذما فانه فيه مظنة الاستعداد
والتوطين صح

واحتج المرتضى ره على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يعرض
فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو
الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم
ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول له قد وليتك البلد الفلاني
وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة
بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك او انفذها
اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل
ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في
حال الخطاب قادرا او لا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص
كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج
على الثاني يعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ
موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها
من غير ان يدل في حال الخطاب انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة
في قبحه انه خطاب يريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك
انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد
او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى

قبلا مجازا لولا ان يقول له ايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل
على ذلك ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل
والمجاز لابد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل
لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما هو وضع له الا ترى ان قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة اراد بها قدرا مخصوصا فلم يرد باللفظ الا ما هو للفظ بحقيقته
موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة
للاجمال فيما وضع له وليس كذلك من يستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه
اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل ثم ان جواز التاخير يقتضي
ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده
يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به ولا بد من ان يكون دل به على الخصوص وفي ذلك
تقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف
مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا
عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ على
العموم فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل الشيء بما يرجع اليه في ذلك قائم
قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا
فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير

يعني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المتكلم قد دل على شيء بلفظ لا يصح قصد ذلك الشيء بذلك اللفظ الا ان لفظ العموم مع تجرده عن قرينة الخصوص يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مجردا عنها فان دل به على الخصوص فقد دل به على ما لا يفيده وهو غير صحيح وان دل به على العموم فقد دل به على ما لا يريده وهو ايضا غير صحيح

بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي
الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع
لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد
في هذه الحالة شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا
يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه
الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاد العموم مشروط وكذا اعتقاد
الخصوص ولم يتبين هذا الان بل يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص
وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يبين على الخصوص
فيعمل عليه هذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم وقد نقضنا اليه من ذهب الى
ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه
الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة
التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط النسخ
كما عرف ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه عند من الموقت ما
يعلم فيه الغاية ولو على سبيل الاجمال ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو
قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ونحو فلا بد من كون اللفظ
المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف

ذلك

ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة ١٥٧

في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجأ بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع

في النسخ ايضاً كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيان الاجمال بالمنسوخ

فراراً من هذا المحذور ولكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة

يعني ان السيد ادعى الاجماع على انه يجب اقتران بيان النسخ به وجعل جواز تاخير بيانه نقضاً على المانع من تاخير بيان المجمل وقد غفل ان هذا النقض متوجه على من منع تاخير بيان الظاهر ايضاً كما ستعرفه منه

كما عرفت اليه الاشارة وجعله وجهاً للرد على من منع من تاخير بيان المجمل

فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت

الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مراداً بالخطاب لانه اذا قال صلوا

واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز فظاهر مراد في حال الخطاب

فيه نظر لان هذا الكلام صريح في ان الحكم في المنسوخ مقيد بغاية في حال الخطاب فهو مستعمل

وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير

بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا النسخ

يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل

مثل ذلك فان قالوا الاحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك

يعني ان المكلف في المنسوخ معلوم بنفس الخطاب ذاتاً وصفة والمجهول انما هو غيره وهو ما يمكن ان يقع بعد غاية النسخ فبيان مدة النسخ بيان لما لا يجب فعله فلا حاجة اليه في وقت الخطاب بخلاف المجمل فان كان المكلف به غير معلوم بنفس الخطاب ذاتاً وصفة فبيانه بيان لما يجب فعله لتعيين لصفاته فلا يجوز تركه حين الخطاب

بيان لما لا يجب ان يفعل وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب

ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدونه عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم

توجبون البيان التي يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل

فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل

158

فانه يجيز ورود ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالة
فذلك ابلغ في عدم التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم
يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع
فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم
تاخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد
بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى المراد
العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها
بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه ههنا كلا ونقتصر
استدلاله بعينه مما نقض بدليل خصمه غير محتاجين الى تشنيع التقرير
فان مواضع الامتنا على نزالتها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تعينها وسوقها
بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار
استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة
والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم
الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل
من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل
حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل الحاجة موقوف على ثبوت منع

التأخير منهم وقد فرضنا عدمه وقولهم الأصل في الكلام الحقيقة معناه ان
اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها محمله على الحقيقة لا مطلقا يدل
على هذا انه لا نزاع في جواز تأخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث
لا يخرج الكلام عن كونه مفيدا عرفا ومنه تعقب الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما حقق في محله الحقيقة
ولو كان مجردا لنطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه
المحذور الذي يظن في موضع النزاع عنه الاغراء بالجهل اما ثانيا فلانهم قد حكموا
بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل
على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن واحد وجوز اكثر المحققين كالسيد
والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل
السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكرنا من التوجيه للمنع ههنا لو تم
لاقتضى المنع هناك لان السامع للعام مجردا عن القرينة ح يحمله على الحقيقة
كما ظن ويعتقد ارادته فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على
الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها
لا بد ان يعثر عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل
على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها

ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل
بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال لمن قوى ما يلزمهم وانه لو
اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع
الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من
الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه
يمتثل ما بين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير
البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو من الرجوع
اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا تاخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان
البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان
قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه
على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا
الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به
وهذا قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره
فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد يجري مجرى
زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا اليس الامر كذلك لان
زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه

متمكن

وليس

وليس كذلك اذا كان البيان فى الرجوع الى الاصول لانه نعم قادر على ان يقرن البيان
الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعرى
كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال اذا جوزت اسماع العام المخصوص
دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا فى الاصول والمخاطب مكلفا
بالرجوع اليها فما الذى يجب ان يعتقد المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص
فى الاصول فان قلت يتوقف على اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمثل
العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز
تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها
هناك وانتفاء الامرين فى موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن
العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففى ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ
له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذى نفيت
الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى عن البين وانما يستقبح الخلو
عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك فى موضع النزاع ويبقى الكلام
على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا
مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يرد عليه الا نسلم دلالة العرف على
القبح فى الكل نعم هى فى غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك فى مفهوم

التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا
دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول وهو الانزجار عن الفعل المهدد
عليه مقارن للخطاب فلا بد من الاقتران به فانه تحقيقة التهديد عرفا انما
تحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح انما هو
باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني
ان فرض وقت الحاجة فيه مثل الاغراء وقت الخطاب منعنا قبح التاخير فيه وان
فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه الثالث ليس من محل النزاع
في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب
اقتران القرينة فيها بالخطاب قضاء العرف بذلك فيها ظاهرا ايضا مع ان تجريدها
عن القرينة المبينة للمراد فيها حال العدل عن موضوعها يصيرها كذبا على
ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق
يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو
قوله لان لفظ العموم مع تجرده اه قلنا نعم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان
يعني ان كون لفظ العموم مع تجرده عن القرينة
جعلتموه وقت الخطاب فم لانه هو المبحث وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة
فمسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص
قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث

لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه فلا يلزم من عدم صلاحية الدلالة مجردا
عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز دائما اذ من المعلوم ان اللفظ لا
دلالة له مجردة على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة
اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل
اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد نصب القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في
هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز
ما دام المتكلم مشتغلا بالكلام واذا فرغ وانقطع لا يتجه للسامع الحكم با
شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما
بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي
زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا
يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما
علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الخطاب فيجيء
الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبل وينتفي فتحصل الدلالة من بعد قوله
على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجوز
التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة
واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه

وأما جواب الثالث فواضح لأنه لا يكاد يحتاج إلى البيان لأن فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام إذ غايته أن يصير مجملاً في المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعاً للعموم وما ذكره من الرجوع إلى القول بالوقف لا وجه له فإن التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمعنى التوقف إلى كمال الخطاب ومن المعلوم أن ذلك لا يعد وقفاً والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لأن الخصوص عندنا محتاج إلى القرينة فبدونها يكون للعموم وأهل الوقف يقولون بأن المحتاج إلى القرينة هو العموم فإن الخصوص متيقن الإرادة على كل حال

المطلب الخامس في الإجماع

الإجماع يطلق لغة على معنيين أحدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فأجمعوا أمركم أي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح إلى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة في الفتاوى الشرعية على أمر من الأمور الدينية والحق إمكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم منهم أنه محال والحق أن العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفاً بإمكان الوقوع والعلم به والكل باطل والذاهب إليه شاذ وحججه ركيكة واهية غني بالإعراض عنها الجدير عن حكايتها والجواب عنها اليوم وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من أهل الخلاف

فى مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوهاً من العقل والنقل فلا يحبطها ملاً

ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس فى التعرض لنقلها كثير

فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالأدلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى

فى كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ

للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلاً فى

جملتها لانه سيدها والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية

الاجماع فى الحقيقة عندنا انما هى باعتبار كشفه عن الحجة التى هى قول المعصوم

والى هذا المعنى اشار المحقق رحمه الله حيث قال بعد ما بينا وجه الحجة على طريقتنا

وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة فى نفسه من حيث

هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم

الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه فى

جملة المجمعين ولا بد فى ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه فى جملتهم اذ مع

علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار فى

الحجية على العلم بدخول المعصوم فى جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط

اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفة الاصل والنسب كما قاله المحقق

فى المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلى المائة

من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار
اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يحكم فيه بدعوى الاجماع باتفاق الخمسة
او العشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام
في الجملة وهذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب
عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل
الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب
فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا
دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد في الذكرى من تسميتهم المشهور
اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف
على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او بارادتهم الاجماع على روايته
بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة
اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناه وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر
في علم الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانكم
الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فاوضح حالا في الفساد من ان تبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نرى في مواضع
لا يكاد تناولها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع

احق

اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا الموضع منها والله اعلم اذا عرفت هذا

فههنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا

هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف

وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله

مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام

الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل

متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به

ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر

ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق

التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال في الانصاف انه

لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون

قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة بانا نجزم

بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا

حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه فانت بعد الاحاطة بما قررناه

خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان نظر كلامه الى

الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا ان

وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم بطريق النقل كما يصرّح به قوله
اخرًا علمًا وجدانيًا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانية قال
الشهيد في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس
اجماعًا قطعًا خصوصًا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ح ومع عدم
علم العين لا يعلم ان الباقي اعيانهم موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان
الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر
من حجة نقلية او عقلية الظ ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على
الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا
الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلًا وليس الخطأ مامونًا على الظنون الثالثة حكي فيها
ايضًا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده
اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعًا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم
لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارًا في الرواية
بان يكثر تدوينها او الفتوى هذا ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان
الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة
بعده واكثر ما يوجد مشهورًا في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ ره كما نبه عليه

والدّه في كتاب الرعاية والّذي الّفه في دراية الحديث مبيّنا لوجهه
وهو اكثر الفقهاء الّذين نشاؤا بعد الشيخ كانوا يتّبعونه في الفتوى تقليداً
لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلمّا جاء المتأخّرون وجدوا احكاماً
مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا
انّ مرجعها الى الشيخ وانّ الشهرة انّما حصلت بمتابعته قال الوالد ره
وممّن اطّلع على هذا الّذي بيّنته وحقّقته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق
سديد الدين محمود الحمّصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقال
السيد ره في كتابه المسمّى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدّي الصالح ورّام بن ابي
فراس انّ الحمّصي حدّثه انّه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلّهم حاك
وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر انّ الّذي يفتي به ويجاب على سبيل
ما حفظ من كلام العلماء المتقدّمين اصل ولو اختلف اهل العصر على
قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف
ومثّلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيباً فقيل الوطي
تمنع الردّ وقيل بل يردّها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكراً
وثيّباً فالقول بردّها مجاناً قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب
الخمسة المخصوصة قيل يفسخ بها كلّها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو

ان نقل اكثر الفقهاء والمجتهدين بانه لا يجوز ذلك لم يعتد به الا انه يقول ينبغي الاجتهاد عنهم وهو عرف باقصره

القول بانه يفسخ بالبعض دون بعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل
بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فهو والا فلا فالاول كمسئلة
البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب
لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه
في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما
في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع فجاز والمتجه على اصولنا
المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين قطعا فالحق مع احديهما
والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك
بطريق اولى وهكذا القول فيما اذا **اصل** اذا لم يفصل الامة
بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص
فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى
لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين فمن قال للام ثلث اصل
التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين لا
سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة فالقوم يجوز الفصل بينهما
والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا
ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كلام واضح **اصل** اذا

اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب
ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة

بشرط ان يكون فيها مجهول النسب او نعلم ان احدهم امام وانما لم يذكره لانه علم من سابق الكلام

النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل
على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع
فالذي حكاه المحقق من الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض
الاصحاب اطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ
تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام ع وبمثل هذا
يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلف على قولين فكل طائفة توجب العمل
بقولها وتمنع من العمل بقول الاخر فلو تخير فالاستبحنا ما حظره المعصوم
قلت كلام المحقق ره جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما

اي لعدم وقوع الاطلاع على انحصار الامامية في القولين

تقدمت الاشارة اليه فائدة قال المحقق ره ان اختلف الامامية على
قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا
بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل
وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير
مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد
الاختلاف وكلام المحقق هيهنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح صل

اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه
قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما سبق فيه
يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من
اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة
اعني كلام الرسول اصل من اصول الدين ايضا وقد تقبل فيه خبر الواحد تذنيب
الاولى لابد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم
واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار
يقبل اخبارها ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية
الاستناد الى العلم والغرض استناده الى الرواية فترك البيان تدليس
وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله
ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم
التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام
خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التأمل وحينئذ يقع التعارض بين اجماعين
منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون
هناك شيء منها والا حكم بالتعادل لكنه مما يستبعد حصول التعارض
بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسائط

في النقل

في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيما بان قلة الوسائط في النقل من
جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر
الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله
بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى قضية من وجوهها مشروط
بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه الثانية قد علمت
ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامهم
على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين
ان المراد المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة
الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق لك فلا حجر عليه في الاعتداد به وذلك

المطلب السادس في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر

وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه
ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت
ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد
العلم بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا
وقد اوردوا عليها شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز
على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخر قطعا ولان المجموع مركب من

الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع مع وجوده

لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوا عن موسى

وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد صلعم فيكون باطلا ومنها

انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد انه ممتنع عادة ومنها ان حصول

العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه

وهو للنح ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما

وبين العلم بالضروريات فاللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر

مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى

بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا

وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي

كشبهة السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه

قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها وان العسكر

متألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن

الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل

العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على اكل

وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا يعين

بين

وعدمها هنالك وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس

ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا

من الضروري وقد يختلف النوعان بالشدة وعدمها لكثرة استيناس العقل

باحدهما دون الآخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز

المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر

يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين

فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم

على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد

قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين

في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول

ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل

الثاني ان لا يكون السامع قد سبق لشبهة او تقليد تؤدي الى اعتقاد نفي

موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد وهو جيد وحكاه عنه جماعة من

الجمهور ساكتين عليه قال السيد انما كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر

مستند الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شرطه الزيادة والنقصان

بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقولنا

اى فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبى سوى القران كحنين الجذع
وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك حتى اى فرق ايضا بين خبر البلدان
وخبر النص الجلى على امير المؤمنين الذى تتفرد الامامية بنقله والاجزم
ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما انه ضرورى فى اخبار البلدان وقد اشترط
بعض الناس هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهى بالاضراب عنها احرى

فائدة قد تتكثر الاخبار فى الوقايع وتختلف لكن يشتمل كل واحد منها
على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر
المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين فى حروبه
من قتله فى غزاة بدر كذا وفعله فى احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام
على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شئ من تلك الى
الجزئيات درجة القطع

اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر
سواء كثر رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام
القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد وان انضمت اليه والاصح الاول لنا انه
لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه قرائن من صراخ وجنازة
وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله وكذلك الملك
واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد

من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا الحال في كل ما يوجد
من الاخبار تحت مثل هذه القرائن بل بما دونها وانا نجزم بصحة مضمونها
بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه
احدها انه ان حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علة ولا ترتب الا باجراء الله
عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد واتنفا اللازم بين الثاني
لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك النحو
بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم بط لان المعلومين واقعان
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل
العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع
والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه
لا ينفك عن العلم واما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله
في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ح فلو وقع العلم لمن يجزم
بمخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف
ذلك غلط فاسد اصل وما عري من خبر الواحد من القرائن المفيدة
للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى
ما حكاه المحقق رح عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان

فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع ولا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع
من المتقدمين كالسيد المرتضى وابو المكارم وابن السلح وابن ادريس الى الثاني
وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب لنا وجوه من الادلة الاول
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر
على القوم عند انذار الطوايف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوايف
واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوايف وعلقه
باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع
التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوايف قل او كثر
ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او لينذر
البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم وما يؤدي هذا المعنى
فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل وجوب
العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل
عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناه الحقيقي باعتبار استحالته
على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب
قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي

لوجب والا لم يحسن طلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي
وحيث يوجد يجب فالطلب لا يقع الا على جهة الايجاب على ان دلالة كون
مطلق الطلب اقرب المجازات الا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر
عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار
هو التخويف فقط والخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري
قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف
يوافقه ايضا ولا ريب في ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما
يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق
العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت الاية بالدلالة
على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل
معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب
فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول
الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف
بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب
عليه وانى لكم هنا باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه
لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر

١٨٠

الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علّق وجوب

التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب

التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو

باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بيّن وما يقال من ان دلالة

المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من جملة

من الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين

عاصروا الائمة عليهم السلم واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار

الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود

والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار

وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى

خلافه ولا روي عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون

الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم

يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة

والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول الخبر الواحد

ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وحكى المحقق عن الشيخ

سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة

خالفكم من تقدم من الامامية وغيرهم
كالنظام والقاشاني وجماعة من
المعتزلة بخالفوكم ثم ورد كم مع مخالطتهم
با اهل الاخبار وقال المرتضى انهم
يعملون مع انهم لا يعلمون ذلك بل
ولا يظنونه فان كذبتموهم فعلتم
ما لا يليق وكلموكم بمثله ويرد على جميع
التقادير انا لا نسلم ان رواية الخبر
وتدوينه انما هو لوجوب العمل به بل
لحصول التواتر بتعدد الجميع الا ترى
ان من راى شهر شوال لخبر عن اثره
مع علمه بان وجوب الافطار لا يثبت
بقوله وحده بل يفعل ذلك ليحصل
بانضمام الغير ذلك الحكم والبحث عن
الرواة لاجل ان عدد التواتر يختلف
باختلاف حالات المخبرين كما مر وذلك
البحث وان لم يكن واجبا لكن لا يكتره
بحث ثم هذا ما يمكن ان يقال في هذا
المقام ولكن من نظر في الاخبار و
تامل في الاثار وحده في نفسه ما يحصل
من العلم على وجوب العمل بخبر الواحد على
ان المتكلف علوا به وان لم يمكن له
الزام الخصم

مقتصراً عليه فادّعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم
اذا طولب بصحّة ما افتى به المفتى منهم عوّلوا على المنقول في اصولهم المعتمدة
وكتبهم المدوّنة فيسلّم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيّتهم من زمن
النبيّ الى زمن الائمة عليهم السلم فلولا انّ العمل بهذه الاخبار جايز لانكروه
وتبرّؤا من العامل به ومواضعونا من اهل الخلاف احتجّوا بمثل هذه الطريقة
ايضاً فقالوا انّ الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم
من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وقد تكرّر ذلك مرّة بعد مرّة اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم
احد الّا لنقل وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصّريح
الرابع انّ باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من
الدين او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا منسدّ قطعاً اذ الموجود
من ادلّتها لا يفيد غير الظنّ لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطّلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون الاصالة البراءة
لا يفيد غير الظنّ وكون الكتاب ظنّى الدلالة واذا تحقّق انسداد باب العلم
في حكم الشرعي كان التكليف فيه بالظنّ قطعاً والعقل قاض بان الظنّ اذا
كان له جهات متعدّدة تتفاوت بالقوّة والضعف فالعدول عن القوى منها

المراد بالجهات المتعددة الطرق المختلفة من الاجماع والبراءة الاصلية والكتاب وخبر الواحد و المراد بتفاوتها في القوة والضعف تفاوتها باعتبار الدلالة

هو قوله لفقد السنة المتواترة ثم لان الاحاديث المتعاضدة المتوافقة كثيرة فيطرد ذلك في جميع الاصول الاربعة وغيرها من الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول بان الاصول الاربعة مستندة الى ثقة رضوان الله عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع بالعدد

[illegible]

الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما
لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لانا نقول لو تم هذا الدليل
لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعوى الظن اقوى من
الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد وهو خلاف الاجماع لانا نقول
ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها
ومثلها الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى رض في معنى الاسباب
او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المنوطة
بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال
الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة
خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه
عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل
عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر
انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن
الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها
وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في

تعريفنا

تعريفنا بسايرها على الامارة المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ١٨٣

ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد

من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى ناطة التكليف به لابتناء الفرق

بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص

الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر

الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح

بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقع في الاصلية البرائة لمن

التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعالى

ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون

الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة

على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي ينافي الوجوب و

ثانيا ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب

المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء

خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل

في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار

الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة

ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك
والنقض على مخالفتهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انّه
مستحيل من طريق العقول ان يتعبّد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد
ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في
الشّريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر
الواحد انّه تبيّن في جواب المسائل التبانيات انّ العلم الضروري حاصل
لكلّ مخالف للامامية او موافق بانّهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب
العلم وانّ ذلك قد صار شعاراً لهم يعرفون به كما انّ نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كلّ مخالطٍ لهم وتكلّم في الذريعة على التعلّق
بعمل الصحابة او التابعين بانّ الامامية تدفع ذلك وتقول انّما عمل
باخبار الآحاد من الصحابة المتأمّرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج
عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدلّ على الرضا بما فعلوه لانّ الشرط
في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقيّة
او خوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات انّ العام مخصّص والمطلق
يقيّد بالدليل وقد عرفت على انّ آيات الذمّ ظاهرة بحسب السوق
في الاختصاص باتّباع الظنّ في اصول الدين لانّ الذمّ فيها للكفّار على ما كانوا

يعتقدون وانّ روايات النهي محتملة لذلك ايضاً ولغيره كما بيّنا في عمومها وصلاحيتها ١٨٥

للتمسّك بها في موضع النزاع لاسيّما بعد ملاحظة ما تقرّر في خطاب المشافهة

و وجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجّة لما صرنا اليه

وانّ اي اجماع او ضرورة تقتضي لمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما

لا ريب في انسداد باب العلم به عندنا دونهم وهذا واضح لمن تدبّر وتذكّر

واما ما ذكره السيد المرتضى في جوابه اولاً انّ العلم الضروري بانّ الامامية

تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك

على نقله له نقض لغرضه اذ لم يحصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر آحاد

وثانيا انّ التكليف بالمحال ليس بجايز عندنا ومعلوم انّ تحصيل العلم

القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة

وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة لا يجدي بالنسبة الى زماننا

عند عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل

تمكّنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين فلم

يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما منعوا مخالفوهم ولم يوقف

على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا بهذا اللفظ فان قيل

اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب

فانه يعلم بعد ملاحظة الامور المذكورة ان خطاب لا تعف مختص بالموجودين

وان ثبوت حكمه علينا بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف وانه لا مشاركة عند انتفائهما ولا ريب انه لا اجماع ولا ضرورة فيما نحن فيه لامكان تحصيل العلم لهم لا لنا فيحرم عليهم متابعة الظن لا علينا صح زاده

فيه نظر لان السيد لا يوجب تحصيل الحكم القطعي الشرعي بل يوجب جواز السند

سواء كانت الدلالة قطعية ام لا ولهذا يعمل بظواهر القرآن وظواهر الاخبار المتواترة وجوّز الرأي مع التشبث لا بعيد قطعا ولكن حيث كان الطريق فيه لا يكون بما للتكليف يلزم تكليف بالجمع بينهما عنده بوضع التردد في القول بالوقف صح زاده

المتواترة كما يستفاد من كلام السيد

بالحاصل أن معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار
المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه فلعله الأقل ويعول فيه على إجماع الإمامية
وذكر كلاماً طويلاً في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله أنه إذا
أمكن تحصيل القطع بأحد الأقوال من طرق ما ذكرناها تعين العمل عليه
وإلا كنا مخيرين بين الأقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب أن
ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وبإجماع الإمامية أمر ممتنع في هذا
الزمان وأشباهه فالتكليف فيهما بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن
فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه
أيضاً فينسحب في الأخبار وغيرها من الأدلة المفيدة للظن في أصل إثبات
الأحكام الشرعية في الجملة كما حققناه وأما مع إمكان تحصيل العلم فيتوقف
العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الآن إلى تحمل
مشقة البحث عن قيام ما يصح على العمل بخبر الواحد حكمه مع أن السيد قد اعترف
في جواب مسائل التبانيات بأن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلوم مقطوع
على صحتها إما بالتواتر وإما بأمارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الآحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه إلى الأصحاب

وبين

وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب فيمكن ان يوفق ان اعتماد

المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد

بعيد عن طريقهم وقد تحرر حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جلتهم القول بمنع

التعبد به عقلاً وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من

علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا

اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف

انه لا يتضح من حالهم المخالفة له ايضاً اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ

قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت

القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا

على الخبر المجرد لتظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ

لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا

كان عدلاً من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال

فذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه

وان كان مطلقاً فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقاً بل بهذه الاخبار

التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل

به هذا الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار

كما لم يظهر من حالهم الموافقة للسيد كذلك لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضاً اذ اخبار الاصحاب يومئذ كانت قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين و استفادة الاحكام منهم فكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة فلعلهم اعتمدوا في العمل على الخبر المحفوف بالقرائن دون المجرد فلم تظهر مخالفتهم لرأيه وفيه تعريض على العلامة حيث نسب المخالفة للسيد اليهم حتى ادعى اجماعهم على ذلك كما صرح

حتى لو رووها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في
هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما
حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وما
في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي
ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث
عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل
العلم بصدق الخبر لا لما ذكر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا
اعتنائهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى
هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير
معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد
عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور
من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما في الاخير كفاية ان شاء الله تعالى

اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي اولها التكليف
فلا يقبل رواية المجنون والصبي ان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز
ظ ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا نعرف من الاصحاب فيه مخالفا
ووافقنا اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا

على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا

سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من علته في المقدمتين ولمنع اصل المقيس

ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى

لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما منعته عن الكذب والصبي

باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه لا يحرم عليه الكذب فلا يستحق العقاب

لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية

بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي

وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما تقدم مانعا للمانعية

الثالث الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ

فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف المتأخر

بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الرابع

الايمان فاشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم

فاسق بنبأ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن

ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر

عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه

بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة

علمنا باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط فى باب اكثر فى الخلاصة

من ترجيح قبول رواياتها فاسدى المذهب وحكى والده فى فوائد الخلاصة

عن فخر المحققين انه قال سئلت والدى عن ابان بن عثمان فقال الاقرب

عندى عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ولا فسق اعظم من

عدم الايمان واشار الى ذلك بما رواه الكشى من انه كان من الناووسية

هذا والاعتماد عندى على المشهور الرابع العدالة وهى ملكة فى النفس

تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار

هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متأخريهم الميل

الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ

انه قال يكفى كون الراوى ثقة متحرزا عن الكذب فى الرواية وان كان فاسقا

بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق

ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع

التى عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدى فى العمل الى غيرها ودعوى

التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول

باشتراط العدالة عندى هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين

العدالة والفسق فى موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة

المذكورة ان كانت حاصلة فهو العكس والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال
انما هو بين من علم فسقه وعدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا
يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الآية متعلق بنفس الوصف لا بما
تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه
الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما
يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على
من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى ان قوله
تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت
اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق
المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا يحجزه معها
عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر
لك انه يصير مقتضى الآية ح وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي
بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان
القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة
وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة فانما

وتحصل ان ثبوت الواسطة بين العادل
والفاسق انما هو في الذهن لا في نفس
الامر كما ان بين التصديق بقيام
زيد والتصديق بعدم قيامه واسطة
في الذهن وهي الشك وليس بين
قيامه وعدم قيامه واسطة في الخارج
صالح زه

نظره فيه الى قضية العمل الذى ادعاه ولو نهض دليلاً لخصصنا به عموم

ظ الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولاً

بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة

على الحصول يرد الاحتجاج ثانياً بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار

المحضة لا مط ومن الجائز ان يكون العمل منوطاً بانضمام القرائن اليها

لا بمجرد الاخبار ويبقى فى المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطة

فى صلاحية الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذى ذكرنا انما

يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع فى رواة

الاخبار التى هى محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعد انفكاك

من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن فى حقه

تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة

تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع فحيث ثبت الواسطة فلا تقوم الحجة

باشتراط العدالة مط وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة

بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصى غير منحصرة فى

الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون

الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع فى الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق

يفتقر

يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحجز
عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم لظهور عدم صدق
الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم
الى كل محل توجد فيه الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له
قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او
يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلاف فيجب
ان يكون بحيث لا يقع كذب منه على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا
لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو اصلا
شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا
العاملين بالخبر **اصل** تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المؤكدة
والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك
ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة
القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها
الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة وتبعه غيره وثانيهما
الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق ره لا يقبل فيها الا ما يقبل

194

في تزكية الشاهد هو شهادة عدلين وهذا عندكم هو الحق لنا انها شهادة

ومن شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار

حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتغني عنه وفيما سوى ذلك

يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد

على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل

المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية

الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره ولازم

من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على

المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو

العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة

الشرط بهذا المعنى على مشروطه هذه الزيادة المخصوصة ظاهرة في الاحكام الشرعية

عند من يعمل بخبر الواحد من ان تبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها

على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد العدل

من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الكلام من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية

شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا

الحكم بنفي زيادة يناسب طريقة اهل القياس وكأنه وقع في كلامهم وتبعهم بعض

٣ لانه ابن ليلي واهل عدمه وقد اورد بعض المتأخرين على مدعى الزيادة بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون لتعديل اكثر الرواة عن غيرهم

عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجد
في كلام بعض العامة حكاه عن بعض آخر منهم الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي
هو مقتضى القياس وعن آخر ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان
المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول
الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه اتفاقا ثم
صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في
الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها
وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول
الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم
وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا
تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة الاية وما
ذكره متوجه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من
قبول قول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف و
تخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث دل
ع على ان تزكية الشاهد لا يكتفي فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان
منشأ الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه واذ عرفت هذا فاعلم ان

طريق معرفة الجرح كالتعديل على الخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد
فيه والمختار في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس في قبول الجرح
والتعديل المجردين عن ذكر السبب فقال بعض بالقبول فيهما ومصار اخرون
الى خلافه فاوجب ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل
ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال على اعتبارات واهية ووجوه
ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها
اذ المتعرض منهم بالبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي
استوجهه العلامة وهو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل
الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي ره الى الاكتفاء
بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح مع
استفادة ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو القوي وحينئذ
فلا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة **اصل** اذا تعارض
الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية
قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته
كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن
وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين ابن طاوس
قدس

قدس سره وحه انه ان كان مع احدهما مرجحات يحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه

فائدة

اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفا بتزكية الواحد وكذا لو قال العدل لان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار الاكثر وذهب المحقق ره الى الاكتفا به مطلقا دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارض الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم لوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان

لان المعتبر هو الظن و انما يحصل من قول من ذكر مرجحات معتبرة في تقديم الرواية وقد فعل العلامة ره في مواضع كما في ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري و في ترجمة سعد بن طريف وغيره لكن ما قرره في نهاية الاصول ينافي فعله هذا حيث لم يعتبر الترجيح بالمرجحات في الصور الثلث التي ذكرناها انفا بل حكم بتقديم الجرح مطلقا

حتى يكون خبره بعض الاصحاب بعد بلا لذكر البعض لا ينزل منزلة

اشارة الى ان المراد بالاكتفاء في كلام المحقق ره القبول في كلام المحقق ايضا اشاره اليه حيث قال اذا خبر بعض اصحابنا وعنى الامامية

يقبل ومقصد المص ان قبول التعديل يعني جعله سببا للعمل في وقت ما مشروط بعدم معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على تسمية المعدل لينظر هل له جارح اولا ومع ابهامه لا يعلم تحققه لاحتمال وجود المعارض فلا اعتبار به و بالجملة مقصود المحقق ان التعديل في خبره

وصف جملة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لا
في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث
بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح
اصل لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه
وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظ واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها
السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه
القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجمالا
رواية كتابه ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة
ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق
القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف عن بعض اهل
الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له لغيره
بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط
لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها
من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله
والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز
مع القرينة فلا مانع منه مثله في القراءة على الراوي لان الاعتراف

اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله
موضع وفاق وان خالف فيه من لم يعتد به ثم ان جمعا من الناس جاز
في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد
بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا انما ذكر الا المرتضى
رض فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة
حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول
الابهام ويعلم ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله
حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه
يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبته وهذه من السيد في غاية الغرابة
فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها
واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه
ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأه عليه تشبيها له
بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا الكلام
عن السيد في النهاية وتنظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها
الى لفظة قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله
ما ذكرناه واذ تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عدا من علمائنا

منهم الحاكم ابو عبد الله النيسابوري صاحب المستدرك على الصحيحين حيث قال القراءة على الشيخ اخبار وعليه عهدنا ووجدنا شيوخنا على ذلك ونقل الاطلاق عنهم صالح ره

قوله مقيدة بما ذكرنا لانّ الاطلاق يتعلق بغرض الراوي ويسى لي نطق فهو تدليس كذب منه ... ره

الظاهر ان السيد جعل الدلالة بحسب الحقيقة في الرواية في المقصد باخبرك هو الاخبار بالنطق وقراءة عليه ينا قضه فان ما اعتبره لم يرد عليه ما اورده المص وانّ فالبحث بهذا دون ما اورده ...

على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاى مانع من اجراء مثله في
صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد والمعنى الثانى لجواز الرواية بالاجازة
تسويغ قول الراوى بها حدثنى واخبرنى وما اشبه ذلك من الالفاظ التى
يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع من العامة القول
به وهو ما اعرض عنه تحقيق هذا ويظهر من كلام العلامة في نهايته انه فهم
من كلام السيد المرتضى في القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا
تفرعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما
للمتحمل ان يرويه لم يرد ذلك اجازة له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم
عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها
القول بنفى الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على
ان غرضه نفى جواز الرواية بها بلفظ حدثنى واخبرنى ونحوه فانه ذكر في
البحث عن القراءة على الراوى ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول
من قرأ الحديث على غيره من قرائة عليه فاقربه حدثنى واخبرنى فاجروه مجرى
ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه عليه فاقر له به انه يجوز ان
يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدثه وانه سمعه
لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثنى واخبرنى لان معنى حدثنى واخبرنى

انه نقل حديثا او خبرا عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز وذكر بعد هذا

المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا

سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف له في علمه بانه حديثه

قال فان كان ممن ذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول

حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعد هذا واكثر

ما يمكن ان يدعى ان تعاد اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجرى

ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل

باخبار الآحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وهو

هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة

الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة

على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الحكم سواء وتفاوت عبارته في التأدية

عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما

يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة

القراءة والامر كما قلنا وقد عرفته فظهر ان دلالة ما يوهمه ظاهر تلك العبارة

غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما

يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة

فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال
ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها ح بقاء اتصال السلسلة الاسناد
بالنبي والائمة وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان للتوقف
فى الاستغناء عن الاجازة فيها دون ما اتى فى غيرها من باقى وجوه الرواية
غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل
يزيد مع عدم الحاجة الى السماع وذلك ظ وبقى فى هذا الباب وجوه اخر
مذكورة فى كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا طى ذكره على عزه
اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع
الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل فى افادة المعنى ومساواتها له
فى الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف فى ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل
الخلاف فيه خلاف وليس بدليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما
رواه الكلينى فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابى عبد الله اسمع الحديث منك
فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس ومنها ان الله سبحانه قص
القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت
اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى
الى القائل وان تغاير اللفظ اصل اذا ارسل العدل الحديث بان

رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة رأساً او ذكرها ٢٠٣
مبهما النسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف
بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي
ره وقال العلامة في يه الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة
الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في يه خال عن هذا الاستثناء
وهو الوجه لما سنبينه وحكى في يه القول بالقبول عن جماعة من العامة
ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق ره اذا
ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة
قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد
الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض
كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها
وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير
اشعار بالقبول والرد لنا ان من شرائط القبول معرفة عدالة الراوي
كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة
عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل
يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو غير كافي

عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا نعلمه كما
ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول
ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في نهـ من قبول مراسيل
ابن ابي عمير ممن عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم
بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة
فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده
الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون
الا ثقة فهذا معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ذكر في
الاحتجاج على مختاره في نهـ ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه
غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه
وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او
جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق
ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى
يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين
ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وهو في غاية البعد
على تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفته واما كلام الشيخ فيرد على اوله

فانه

ما مرّ على العلامة ره وعلى نحوه أن عمل الطائفة يتوقف التمسك به
عندنا على بلوغه حد الإجماع ولا نعلمه حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه
منها أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى
عمن ليس بعدل ولم يبيّن حاله لكان ملبّسا غاشّا وعدالته تنافي ذلك و
منها أن إسناد المحدث إلى الرسول ص يقتضي صدقه لأن إسناد الكذب ينافي
وإذا ثبت صدقه تعيّن قبوله وذكروا وجوها أخر ردية تركنا نقلها
لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين تم مما حققناه فلا نطيل
بتقريره **تتمة** ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته في الاتصاف
بالإيمان والعدالة والضبط وعدمها إلى أربعة أقسام مختص كل قسم
منها في الاصطلاح باسم **الأول** الصحيح وهو ما اتصل سنده إلى المعصوم
بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ
مضافا إلى راو معين على ما جمع السند إلى الشرائط خلا الانتهاء إلى المعصوم
وإن اعتراه بعد ذلك إرسال أو غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان
عن بعض أصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من الإسناد جامعة
للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقول مثلا روى الشيخ
في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة

٢٠٠ واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر
من واحد **الثاني** الحسن وهو متصل السند الى الامامي الممدوح من غير
معارض ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون
الباقي بصفة رجال الصحاح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح **الثالث**
الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي ولكنه منصوص على توثيقه
بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي
ايضا وقد يستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين
الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل
طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة
اصول الحديث لان له اقساما آخر باعتبارات شتى وكلها يرجع الى هذه الاقسام
الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة
دوران الفاظها على السن الفقهاء **المطلب السابع في النسخ اصل**
لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف فلا يستحق ان
ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ
سوا فعل ام لا ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد
القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب اهل الخلاف والحق

الاول

الأول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر
وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما
يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد
اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير
ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه
امر ابرهيم بذبح ابنه ثم نسخ عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي
ان النبي صلعم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك
نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز
الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات
متعلقان على المشية ولا نم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم لم يومر
بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت
الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد
سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا
على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر
والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا قبيحا على انه لو

حتى ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مأمورا وتتفرع النسخ
اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله
ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه من
الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم
وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة
بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز
ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه ونفى بعضهم
الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع
وفاق واري البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى
واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع
هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي ولا قال المرتضى اعلم ان اكثر
اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا وعللوا
في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه وبه النسخ
وهذا القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا
فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك
سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي

ان

انّه في الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى امر باتباع المومنين وهذا الحكم
حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وآله اخبر على مذهبهم بانّ امّته
لا يجتمع على خطاء وهذا ثابت في ساير الاحوال وان كان الاجماع دليلاً
على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانّما
يتناول الاحكام التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامّة
قبل انقطاع الوحي ثمّ ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل وينسخ
باجماع الامّة على خلافه والاقرب ان نقول انّ الامّة مجمعة على انّ ما ثبت
بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق من الشيخ
بعد ان نقل مضمون كلام السيد ره انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ
لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل
حكى من بعض المتاخرين انّه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانّما يكون عن
مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق
في هذه الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ
فيه بناء على انّ الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه
فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية
ولذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدل في حملها

قول المصنف وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى
اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال الحكم الثابت بالدليل الشرعي
بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا واما
هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة
كانت تلك العبادة او غيرها وهو مذهب جمهور العلماء ويعزى الى قوم
من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى
عن كونها وسطى فهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف
الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت
حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر
لما علم من تفسيره وقال المرتضى ره ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد
عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان
عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه
الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل
الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية
لانه لو فعل بعد زيادة الركعتين على ما كان يفعلها عليه اولا لم تكن
لهما حكم وكان ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان مع هذه الزيادة

يتغير

يتلوها يجب من تشهد وتسليم مع هذه لا يكون كذلك وكل ما
ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره
عن الشيخ موافقة السيد ره على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه
اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد
من الدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل
لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر رافع للبراءة الاصلية
نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال
واجاب بانا لا نم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان
التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب التعقيب
التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا للتعجيل اذ لم يرفع
الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما
واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما
والشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة
اذا وجب بعدها اخرى واما مع كونهما لو انفردتا لما اجزتا بعد ان كانتا
مجزئتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا
فلو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاءهما منفردين

لا وجوبهما اذ عرفت هذا فاعلم ان ثمرة هذا الاختلاف تظهر في جواز اثبات
الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه
ناسخا لا يجوز اثباته وهذا عند التحقيق اثره هين كغيره من اثار اكثر مباحث
هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب اصل القياس

هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم
فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا
وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل
بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواترت الاخبار
بانكاره عن اهل البيت ع وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات المذهب واما
المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم وظاهر المرتضى ره المنع منه ايضا وقال
المحقق ره اذا نص على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك
برهانا وقال العلامة الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام
تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلية عرفنا
انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم

حكى

حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشرع حرمت الخمر لكونها مسكرة
يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون
قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس
واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم
تجويز مثله في العقليات حتى يق الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها
بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون له المتحركية سلمنا
امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة
الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي
منعه من اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن
دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما
لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار تنتفي ذلك الاحتمال ثم اورد عليه
الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع
فرضه بدون المتحركية وان عنيتم امرا آخر يتأتى منه ذلك الاحتمال فهنا
نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء
هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول
المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي

الاسكار انتفى ذلك الاحتمال فقلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين
وجد لكنه ليس قياسا لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي
الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك
المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا
اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال النعبد لك والتحقيق في هذا
الباب ان يوقع النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص
بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل لمطلق الاسكار فيعم والمثبت
يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق
يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه
مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث
في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها
فان ذلك متفق عليه اقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى
في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون
في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان
علل الشرع انما ينبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه

وقد

وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى
فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة
وقد يدعو الشي الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر
منه دون قدر قال هذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه
الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان
كان فيما لم تفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه
الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص
على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول
اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما
لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه
ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة
الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي
ان يعدّ في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق
ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره
واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بارادة
الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا ابتداء الداعي ووجه المصلحة اصلا

ذهب العلامة في نيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم
التأفيف الى انواع الاذى الزايد عنه من باب القياس وسموه بالقياس
الجلي وانكر ذلك المحققون وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل
انه دلالة مفهومه وفحواه عليه ويسمون هذا الاعتبار مفهوم الموافقة
لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة
وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف
ويسمى هذا دليل الخطاب ويسمى الاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب.
فقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو
صريح كلام المحقق وحجة الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو قطع
النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف
وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان
المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا
في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية
القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا نزاع في القياس الجلي
اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يرد انه قائل بهذا المفهوم دون القياس
ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة

[illegible]

في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحسان القياس واجيب بان اتفقوا ۲۱۲

على استحسان هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة

من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذ عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين

من ان النزاع ههنا لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف الناس في

استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل

على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر

الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى

عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم

اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي

فيها قبل الرؤية فهل تستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول

ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه

قال بالثاني احتج المرتضى رح بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من

غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما

واجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا

قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل

تناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب وان كان

تنافى الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل
فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل بمجرد هذه الحالة مع الخلو
من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى
الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة
الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام
في موضع ومثله بالحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى
مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من
اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته
وهل يثبت في تلك حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط
فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته
في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في المعقول
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه
في الدار الا بدليل متجدد فصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية
بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك
وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى
من ادعى ان دونه المانع يغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجب من

يجب

ادعى ولم يتعلق قال وقد وقع الاتفاق على ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط

فيجب ان لا ينقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما يجري مجراها من البلدان على
استمرار وجودها وذلك انه لابد للقطع على الاستمرار من دليل اما علم
او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا
زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله
لابد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت
والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم
الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا
فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك
يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم
الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب
من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت
كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه
الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه
ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء
عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود
في موضع الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث

٢٣٠

فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن الطهارة وتوضأ في حال بنى على ذلك
حتى يعلم خلافهما ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن
غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم يقسم ماله وعزل نصيبه
في المواريث وما ذلك الا استصحاب الحالة وهذه العلة موجودة
في موضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب
ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية
ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر هذا فاعلم ان المحقق ره ذكر
في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد ره وقال انه المختار
واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانعين والجواب عنها وقال
بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان
يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب
حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله
انت خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل
الوطي ثابت قبل التلفظ بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلاله
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ
المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال

المقتضي

المقتضي هو العقد لم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد ٢٢
اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوامه نظرا الى وقوع المقتضي لا
الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الواقع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما
اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع
بمسئلة التيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه ره استشعر ما يرد على
احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول
المرتضى وهو الاقرب **المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد** اصل
الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل
ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه
وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية
بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله ح ان يجتهد فيها اولا
ذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي ره
في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاول

انه اذا اطلع على دليل بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسئلة
وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها
فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدّر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض
فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعمله من الدليل واجاب الاولون
بان المفروض حصول جميع ما هو دليل فى تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل
التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندى فى هذا المقام ان فرض الاقتدار
على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد
المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك فى جواز الاعتماد على هذا الاستنباط
بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة فى العمل
بظن المجتهد المطلق هى قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب
منصوص العلة ولكن الشأن فى العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز
ان يكون هى قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار
من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة
ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن التعويل
فى اعتماد الظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعى وهو اجماع الامة عليه
وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور فى موضع النزاع ان يحصل دليل ظنى

تدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق ولعتماد المتجزي عليه يقتضي الدور
لانه متجزء في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ودعوى ذلك
الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاق
ابتدا بالمجتهد فهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا
بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين
اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان قلت تركيب التقليد
والاجتهاد وهو غير معروف **فصل** وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف
عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل
الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة معاني الالفاظ العرفية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب
المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالما بمواضعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها
ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان
يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف مواقع كل باب بحيث يتمكن
من الرجوع وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان
يعرف مواضع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية

من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصدها التي
يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه بعض المحققين
ولا بد ان يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها فيها
من الاصول لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع
الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له
ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول
ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم
ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم
بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع
باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر
على التحقيق بالتفصيل كما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك
بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه
وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة
فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها في هذا الزمان طريقا
يحصل به الدربة فيه ويتعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا
بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على اجر وما ذكرناه من الكتب

قد صارت صح

التي

التي تشهد البديهية بفسادها والدعاوى التي تقتضي الضرورة من
الدين بكذبها **اصل** اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين
المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ آثم لان
الله تع كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلاً فالمخطئ له مقصر فيبقى في
العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف
واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها
ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد
فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف
يعبأ به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا
حكم معين لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل
مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد
لان لله فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا
القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية رأي الامامية
وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك
بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير
حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق لمقتضى الحال **اصل** في التقليد

هو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى
هذا فالرجوع الى الرسول مثلاً ليس تقليداً وكذا رجوع العامي الى المفتي
لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل
الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً
في العرف وهو ظ اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لا يبلغ
درجة الاجتهاد سواء كان عامياً او عالماً بطرف من العلوم وعزى في الذكرى
الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام
وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة
الى الوقايع والنصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار
الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف
القول ظ وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام
في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا في ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في
ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها
والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته
بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند وقوع
الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عقيب وقوع الحادثة

...

بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه **اصل**
الحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا
من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات
اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل
وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع
عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق
فقهاء الامصار على الحكم لشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد
بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل
الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف
لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن
معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول
تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح ولان النبي ع كان يحكم باسلام الاعرابي
من غير ان يعرض عليه دلائل الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية
اللازمة كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى
موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردد فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة
بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم

معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظر ولذا
لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي يعرض الدليل
على الاعرابي المسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير **اصل** ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه
المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه
بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او القرائن
الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانهما حجة شرعية الا
ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل
ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة قال في التهذيب لا
يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منصبا للفتوى بمشهد
الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه قال المحقق ولا يكفي
العامي بمشاهدة المفتي متصدّيا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا
باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون عالما

في نفسه ومع الطائل لابد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من
ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى في بلوغه
اياه والاختلاف بين هذين الكلامين كما ترى وكلام المحقق ره هو الاقوى
ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار
اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه فخر ره اما ثانيا فلانه على
تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب متابعة غيره بل عدم جوازه
فح فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقامه وهو شهادة العدلين
ويظهر من كلام المرتضى رض الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق
الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار
المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة
ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا
بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس
بالتجارة والصناعة في البلد وان لم يعلم شيئا من التجارة والصناعة
وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم
التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما

مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم
شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده
وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول
الاعلم اقرب وكذا يحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد
على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره
يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده
من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر هه
اصل ذهب العلامة في يب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى
بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فعد في شرايط تسويغ
الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي
بها اتى به بجميع اصوله التي تبتني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد
عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا للدليلها جاز له
الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان
خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق ره اولى غير ان ما
ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل
فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر **اصل** لا نعرف

خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه
ما دام حيا ولم يجوّز ذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج
اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع منه فهل يجوز العمل بالرواية
عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة
المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان
يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا
وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح
دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص
بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان
القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي
فيها الرجوع الى فتوى المجتهد حينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع
الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في
غيرها بعيد عند الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على
المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه
صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل والترجيح تعادل الامارتين
اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما الاعرف

ففي ذلك من الاحتجاج مخالفة عليه اكثر اهل الخلاف منهم من حكى تساقطهما
والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح
بكل وجه لو جوّز المصير اليه ولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان
تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح
كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول
كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من الاخر فيرجح ما رواته
اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطا من الاقل ولان كل واحد
يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين
الثاني رجحان رواة احدهما على الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق
كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ
بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما
رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من
ليس حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من
احتمال الخطا وانسب بنقل الحديث على جهة فكانت اولى الثالث قلة
الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من
وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا

من جهة

من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه
مرجوح باعتبار ندوره وايض فان احتمال الخطا والغلط في العدد الاقل انما
يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين في الصفات واما اذا تعددت او كانت
صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير التعدد في مثله
غير معقول واشتراط الاتحاد والمساوات في الصفات واما اذا تعددت او كانت
مستدرك لان المفروض في باب التراجيح استبداد احد الدليلين بجهة الترجيح
وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح
عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهو في غاية الظهور ومنها الترجيح
باعتبار الرواية فيرجح المروي باللفظ على المروي بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ
انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى فتعارضا فان كان راوي
المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح بينهما وان لم يوثق منه بذلك ينبغي
ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره هذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب
منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية
بالمعنى المشروط بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل
يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط
الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون احد لفظي

الخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح وجهه
ظ واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في نهايته اذ المتكلم الفصيح
لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد
جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الآخر فيرجح متأكد الدلالة
ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله
قصر فان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله وثالثها ان يكون مدلول
اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الآخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة
او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر واقوى
واظهر منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة
احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة
عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر بعض الناس هيهنا وجوها اخر كثيرة والمعول
منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام
الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض
للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا
على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ونحوه
ونحوها فما ذكرناه من الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح

الاقوى

الأقوى دلالة على الأضعف لأن التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثاني
ومنها الترجيح بالأمور الخارجة وهي أربعة الأول اعتضاد أحدهما بدليل
آخر فإنه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل أكثر السلف بأحدهما فيرجح
به على الآخر قال المحقق إذا عمل أكثر الطائفة على إحدى الروايتين كانت أولى
إذا جوزنا كون الإمام في جملتهم لأن الكثرة أمارة الرجحان والعمل بالراجح
واجب الثالث مخالفة أحدهما للأصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند
العلامة وأكثر العامة وذهب بعضهم إلى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره
حجة الأول وجهان أحدهما أن المخالف للأصل يعبرون عنه بالناقل لاستفادة
منه ما لم يعلم إلا منه والموافق يسمى بالمقرر لكون حكمه معلوما بالعقل وكان اعتبار
الأول أولى الثاني أن العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لأنه يزيل حكم العقل
فقط بخلاف المقرر فإنه يوجب تكثيره لإزالته حكم الناقل بعد إزالة الناقل
حكم العقل وحجة الثاني أن حمل الحديث على ما لا يستفاد إلا من الشرع أولى من
حمله على ما يستقل العقل بمعرفته إذ فائدة التأسيس أقوى من فائدة التأكيد
وحمل كلام الشارع على الأكثر فائدة أولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم
بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة إليه لأن مضمونه
معلوم إذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف

ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما
واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعد نسخ
ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى وان
المحقق ره بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اذا يكون
الخبران عن النبي او عن الائمة ع فان كان عن النبي ص وعلم التاريخ كان المتأخر
اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف
لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن
الائمة وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فائدة التاريخ مفقود
هنا والنسخ لا يكون بعد النبي الرابع ان يكون احدهما موافقا لاهل الخلاف
والآخر مخالفا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره
عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما
من قول العامة ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت
عن الصادق ع وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع
انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل
الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم
انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى

بما يحتمل التأويل لمراعاة لمصلحة يراها ويعلمها الامام وان كنا لا نعلمها لا يقال ٢٣٧

قبل ذلك ينسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض

وحصول مانع يمنع من العمل مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف

اما اولا فلان نفي الاستدلال بالخبر يابن اثبات مسئلة علمية بخبر الواحد

ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالب

القائل به بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض

حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان محتملا

الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة

اقرب واظهر وغاية ما في الترجيح

عند الشيخ عند هو

الحق

هجرة النبوية على مهاجرها الف تحية ثلث وسبعين بعد مائتين والف

وانا العبد الاثم الجاني الفقير الى الكاتب الحقير اقل عبد الله التبريزي غفر الله له ولوالديه

[illegible]

